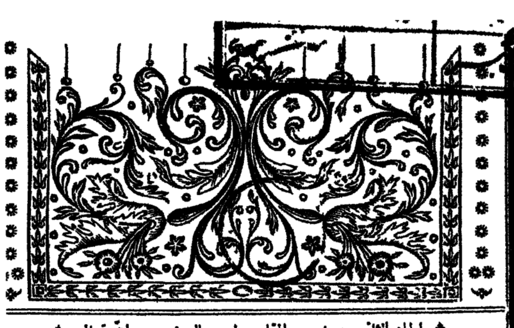
معارف نظارت جلیله‌سی رخصتیله طبع اولنمشدر

درعلیه ده صحاف چارشوسنده (بوسنوی الحاج محرم افندینك) دكاننده
فروخت اولنور



﴿ المجلد الثاني من شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

﴿ قال المبحث الثاني ٢ ﴾ بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات ترقيا الى الاكمل فالاكمل و الاعدل فالاعدل و لاختصاص النبات بزيادة اعتدال لا يوجد في المعدن و تقارب مايوجد في الحيوان صار له شبه بالحيوان في بعض الاعضاء والقوى وذلك ان له مواضع تقوم مقام الرحم و الذكر كمقعد الاغصان و الزرع وفي البزور مواضع متميزة منهـا تتولد الاغصان و له عروق بها يتغذى ولحاء به يستحفظ واجزاء كالية بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضول تدركالصموغ و الالبان و له قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها و لتكميل المقدار كالنامية و لتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة (قال فمنها الغاذية ٣) المحققون على انها قوة مغايرة للجاذبة و الماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هي التي تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزأ من المغتذي وهذا معنى احالة الغذاء الى مايليق بجوهر المغتذي والغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله جزأ بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذي ففي تفسير الهاضمة اريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز و بالاحالة التغير في الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس اوفي الجوهر كتغير الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم وفي تفسير الغاذية اريد بالغذاء ماهو بالفعل اعني حين مايصير جزأ من العضو وبالاحالة التغيير في الجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة في الجوهر و اللون والقوام والالصوق ثم ههنا مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى و ثانيهما بيان تغايرها اما الاول

٢ لما اشتمل النبات على زيادة اعتدال ... الحيوان فيما يجرى مجرى بعض الاعضاء وفي قوى بها تحفظ الاشخاص وتتم كمالاتها المقدارية و يحصل الامثال التي بها بقاء النوع و يسمى قوى طبيعية متن

٣ و هي التي تحيل الغذاء الى مشـا كلة المغذي و يخدمهـا اربع قوى هي الجاذبة للغذاء و الماسكة للمجذوب ريثما ينهضم والهاضمة التي تحيل الغـذاء الى ما يليق بجـوهر المغتذي والدافعة لما لاحاجة اليه لان هذه الحركات والسكنات ليست ارادية لعدم الارادة للغذاء و لا طبيعية لوقوعهاعلى خلاف الطبع بل قسرية و ليس للقاسر ارادة الحيوان اذ قد يقع بدونها و لا امر من خارج و هو ظاهر فتعين ان تكون قوى فيه متن

فيدل على وجود الجاذبة فى المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما فى
البهايم والانسان المعلق برجليه فانهـا قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم
الشعور من المتحرك اعنى الغذاء وليس القاسر امرا من خارج القطع بانتفائه ولا ارادة
من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان فى الغذاء شعرة اوعظم
مثلا فيه تغلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا قد ترى
المعدة عند شدة شوقها الى الطعام تصعد وتجذبه ويظهر ذلك بينا فى الحيوان الواسع الفم
القصير الرقبة كالتمساح فتعين كونها بقوة من المعدة وما ذكر فى المواقف من ان هذه
الحركة ليست ارادية اما من الغذاء فلعدم شعوره واما من المغتذى فلوقوعها بلا ارادته
فبنى على انه اراد بالارادية ما نسب الى الارادة على مايعم الواقعة بارادة المتحرك
والتابعة لارادة القاسر نفيا للقسمين باخصر عبارة ويدل على وجودها فى الرحم انه
اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المنى حتى يحس المجامع
بانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم وفى باقى الاعضاء ان الكبد يتولد فيه
مع الدم الصفراء والسوداء ثم نجد كل واحد منها تميز عن صاحبه وينصب الى عضو
مخصوص ويجرى الدم فى طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها
من الجواذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان فى غاية الرقة والسيلان
يبقى فى المعدة الى الانهضام والمنى مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى فى الرحم وكذا
الدم فى سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند القئ ودفع مافيها تتحرك
الى فوق بحيث يحس بتزعزعها وبحركة الاحشاء تبعـا لها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها
بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما فى سائر الاعضاء فلاشك ان الدم الوارد عليها
مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها مايدفع غير الملايم لما حصل الاغتذاء على
ما ينبغى ويدل على الهاضمة تغير الغذاء فى المعدة وظهور طعم الحموضة فى الاحشـاء
ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الثانى وهو بيان تغاير هذه
القوى فبنى على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعـال المختلفة عن قوة واحدة
طبيعية ولهذا ترى بعض الاعضاء ضعيفا فى بعض هذه الافعال وقويا فى البـواقى
ولا يخفى انه لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف
الآلات والاستعدادات (قال وتوجد الاربع ٩) يعنى الجاذبة والماسـكة والهاضمة
والدافعة فى كل عضو لانه يفتقر فى البقاء الى الاغتذاء المفتقر الى الافعال المستندة الى
القوى الاربع وقد يتضاعف فى بعض الاعضاء اعنى التى هى آلات الغذاء كالمعدة فان
فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة الى مايصلح ان يصير دما فى الكبد
ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم التى يصير غذاء لجوهر المعدة كسـائر
الاعضاء وماسكة له ريثما يتغير الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة تفعل ذلك ودافعة

٩ فى كل عضو وقد يتضاعف فى البعض
متن

لما يخالط ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق (قال ولا حصر لمراتب الهضم ٨)
يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين تصير جزأ من العضو يعرض له في كل آن تغير
واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء
والعضو المتغذي والى ظهور التغيرات في الغاية فقالوا هضم الغذاء اما ان لا يلزمه
خلع صورته وذلك هو الذي به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه
من الفم او يلزمه خلع صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك النضج حصول الصورة
العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو اولا يلزمه حصول الصورة
العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بها في المزاج وذلك هو الذي به يصير رطوبة
ثانية وهو ان يكون في العروق اولا يلزمه ذلك وهو الذي به تصير خلطا ويكون
هذا في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المغذي في الفم بان الحنطة الممضوغة
تفعل في انضاج الدماميل مالا تفعل المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان مايبقى
من الطعام بين الاسنان يتغير وتنتن رايحته ويصير له كيفية مثل كيفية لحم الفم والسبب
في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشريح
ولذلك يجعل ما في الفم والمعدة هضما واحدا لا كما سبق الى بعض الاوهام من ان اول
الهضوم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق حطا لماهو
العمدة والغاية في الهضم اعني التغير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل
الهضم الكبدي واحدا مع ان ابتداءه في الماساريقا اعني العروق الدقيقة الصلبة
الواصلة بين الكبد وبين اواخر المعدة وجميع الامعاء وليس لها اتحاد بالكبد فلانه
لايظهر فيها للطيف الكيلوس المنجذب اليها تغير يعتد به وحالة متميزة عن الكيلوسية
التي حصلت في المعدة والخلطية التي تحصل في الكبد ثم لكل من هذه الهضوم فضل
تندفع ضرورة ان الهاضمة لايمكنها احالة جميع مايرد اليها من الغذاء اما لكثرته
واما لان من اجزائه ما لايصلح ان يصير جزأ من المغتذي فالهضم الاول له فضل
كثير لانه يفعل في الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة وعلى
كثرته الواردة على المعدة باختيار من الحيوان سيما الانسان المفتقر باعتدال مزاجه
الى تنويع الاغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره لابمجرد انجذاب طبيعي للنافع وحده كما في
باقي الهضوم وكما في غذاء النبات ولذا احتاج الى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج
والهضم الثاني تكون فضلاته قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعي ومن
منفذ ضيقة جدا فيخرج اكثرها بالبول والباقي من طريق الطحال والمرارة واما
الهضم الثالث والرابع فتندفع فضولهما اما ان يكون خروجا طبيعيا اولا والثاني
ما ان يكون بقيا على طبيعته من غير تصرف للهضم الثالث كدم البواسير والدم
المنفصد الخارج بالرعاف وغيره واما ان يكون قد استحال استحالة غير تامة كالصديد

ثم الا انها تجعل ازبعا
نظرا الى الاعضاء
وظهور التغيرات
اولها المعدة
وابتداؤها من الفم
ثم الكبد ثم في العروق
ثم في الاعضاء فان
الغذاء يستحيل في المعدة
جوهرا شبيها بماء
الكشك الثخين يسمى
كيلوسا فيندفع
كثيفه من طريق
الامعاء وينجذب لطيفه
الى الكبد من طريق
ماساريقا متن

والقيح او تامة اما الى حالة تصلح للتغذية كاثفل النضيج الخارج فى البول فى حالة الصحة مما فات القوة الغاذية اولا كالمدة الخارجة من الاورام المنفجرة والاول وهو مايكون خروجه طبيعيا اما ان يجمع الى منفعة الانتقاص منفعة اخرى اولا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة توليد جسم متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر اولا وهو مادة الشعر او غير متصل وهو مادة الولد اعنى المنى اويكون غير توليد جسم آخر وحينئذ فتلك المنفعة قد تتعلق بالمنى كالودى الحافظ لرطوبة المنى المسهل لخروجه وقد يتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث او حال خروجه كالرطوبات الكائنة حالة الولادة او بعد ذلك كاللبن وقد لاتتعلق بهما او ذلك امالدفع ضرر شئ يخرج من البدن كالودى الكاسر بلعابيته لحدة البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها من الذباب ونحوه واما لالدفع ضرر شئ كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه اللسان والثانى وهو مالايجمع الى منفعة الانتقاص منفعة اخرى اما ان يتكون عنه جسم آخر منفصل كمادة القمل او غير منفصل كمادة الحصا واما ان لايتكون وهو اما ان لايكون محسوسا البتة كالبخار المحلل او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه فانه لايحس الا ان يجمع او دائما وخروجه اما ان يكون من منفذ محسوس كالمخاط او غير محسوس كالعرق (قال فتصير الاخلاط الاربعة ٢) يعنى الدم والبلغم والصفراء والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا يجد دمه مخالطا لشئ كالرغوة وهو الصفراء اولشئ كالرسوب وهو السوداء اولشئ كبياض البيض وهو البلغم وماعدا هذه الثلثة فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس ان الطبخ فان كان معتدلا فالدم وان كان قاصرا فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان الاخلاط تتكون من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة فبحسب غلبة قوة واحد واحد منها يوجد خلط خلط وايضا الغذاء شبيه بالمغتذى وان فى البدن عضوا باردا يابسا كالعظم وباردا رطبا كالدماغ وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان تكون الاخلاط كذلك ليغتذى كل عضو بما يناسبه هذا والحق ان الغاذية بالحقيقة هو الدم وباقى الاخلاط كالابازير المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدلها مزاجا وقواما والذها طعما وفسروا الخلط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب اى سهل القبول للتشكل عند عدم مانع من خارج عن مثل العظم والغضروف وبالسيال اى مامن شانه ان ينبسط اجزاء متصلة بالطبع حيث لامانع عن مثل اللحم والشحم ان قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير فى الجوهر بحرارة البدن وتصرف الغاذية بقرينة التعدية بالى اذ يقال فى العرف استحال الماء الى الهواء وقلما يقال استحال الماء الحار الى البارد بل برد وبه احترز عن الكيلوس الذى يستحيل اليه الغذاء اولا فى كيفيته والمراد بالغذاء ما هو المتعارف

٢ ثم يندفع فى العروق ويتميز مايليق لكل عضو ويرشح عليهم من فوهات العروق الكاشفة متن

من مثل اللحم والخبز وسائر مايرد على البدن فيغذوه واحترز بقيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن المني فان الغذاء انما يستحيل اليهما بعد الاستحالة الى الخلط وقد يرد عليه اشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويدفع بان المراد استحالة الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شأنه ان الغذاء يستحيل اليه اولا ثم لاخفاء في ان مثل اللحم والعظم وجميع ماعدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر الرطب والسيال يكون مستدركا بل مخلا بالانعكاس اذ يخرج البلغم الجصي والسوداء الرمادية فانهما غير سيالين بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمانع ليس بقادح ضعيف (قال ثم يتشبه به ٣) اي يصير مايليق بالعضو ويرشح عليه شبيها به في المزاج والقوام واللون والالتصاق اعني صيرورته جزأ من العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه متزهلا كما في الاستسقاء اللحمي فان ذلك اخلال بفعل الالتصاق كما ان البرص والبهق اخلال بالتشبه في اللون واما الذبول فاخلال بتحصيل جوهر الغذاء ومن الاخلال بالفعل ماوقع في المواقف ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق ولا ادري كيف يقع مثله لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رذاذية طلية قد التصقت بالعضو وانعقدت واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم تصلب بعد ولم يحصل لها قوام العضو واعترض بانها حينئذ لاتكون على مزاج العضو لمافيها من زيادة مائية لابد من تحللها ورد بانه يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لا بتحلل المائية بل بمجرد الانعقاد كالحجر يتولد من امثال الدم ويعقده الحر والسحر من مائيته ودسميه ويعقده البرد (قال والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذي ٤) فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء قد يطلق على ماهو بالفعل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية وصارت جزأ منه شبيها به لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو للقطع بانه لايقال للاجزاء الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة اعني الجسم الذي من شأنه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز واللحم او القريبة اعني الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانية اعني التي تستحيل اليها الاخلاط وهل تطلق على الكيلوس منعه بعضهم وثانيهما ان المراد بالمشاكلة في قولهم حفظ الصحة تكون بالشاكل كما ان علاج المريض يكون بالمضاد موافقة مزاج الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذي حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي ان يكون باردا بحيث اذا تصرف فيه طبيعته فصار غذاء بالفعل استحال عن البرد وصار حارا مشاكلا لجوهر بدنه الا ان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم احر مما ينبغي

٣ لونا وقواما ومزاجا والتصاقا متن

٤ في حفظ الصحة هي التي تكون حال ما يصير جزأ من العضو اذ هو الغذاء بالفعل واما قبله فبالقوة على الاختلاف في القرب والبعد متن

واسقمه وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغى ان يكون حارا ليصير عند الهضم فى بدنه البارد باردا مثله وبهذا يندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم ان يكون غذاء من هو حار المزاج جدا بالمسخنات مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر (قال ومنها ٦) اى ومن القوى الطبيعية النامية وهى القوة التى تزيد فى اقطار الجسم اعنى الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعى بما تدخل فى اجزائه من الغذاء فخرج ما يفيد السمن لانه لا يكون زيادة فى الطول وفيه نظر والورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعى اى النسبة التى تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والتخلخل لانه لا يكون بما يدخل فى الجسم بل بانبساط جرمه واما التخلخل بمعنى الانتفاش اعنى مداخلة الاجزاء الهوائية فلو سلم تناول الجنس اعنى القوة الطبيعية لما يفيده لخرج بقيد الغذاء لظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للمتنفس والاكثرون على ان قيد مداخلة الغذاء فى اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل فى جوهر الاعضاء الاصلية المتولدة عن المنى بل فى الاعضاء المتولدة عن الدم ومايته كاللحم والشحم والسمن وماذكره الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما اذا اخذت شمعة وشكلتها بشكل فانك متى نقصت من طولها زدت فى عرضها كلام قليل الجدوى لان الكلام فى القوى الطبيعية وفى ان تكون الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلا خفاء فى انك اذا ضممت ومزجت بالشمعة قدرا آخر من الشمع حصلت الزيادة فى الاقطار وانما قدمنا فى المتن قيد المداخلة نظرا الى الوجود وفى الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع اللغوى من قبيل سيل مفعم على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها انما هو الانماء والنامى انما هو الجسم قيل الزيادة التى بها يحصل النمو ليست فى الجسم الاصلى ولا الوارد لان كلا منهما على حاله فاذن كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس ههنا جسم نام واجيب بمنع المقدمة الاولى على ماقال ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل فى تلك المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزمه الايلام لان ذلك انما هو فى التفريق الغير الطبيعى وبالجملة لما كان معنى النمو صيرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان النامى هو ذلك الجسم الذى ورد عليه الغذاء وهو فى اول الامر الجسم الاصلى ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو قوله وقد يقال اشارة الى ماذكره الامام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحال ولاشك ان النادر

٦ النامية وهى التى تدخل الغذاء بين اجزاء الجسم فتزيد فى اقطاره بنسبة طبيعية وقد يقال انها الغاذية الا انها فى الابتداء تفى بايراد البدل والزيادة لفرط القوة وصغر الجثة وكثرة الرطوبة وفى الآخر تعجز عن ذلك متن

على الشئ قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزايد وتكون هي النامية الا انها في الابتداء تكون قوية على ايراد بدل الاصل والزايد معا لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو و بعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف في القوة وقلة في المادة وعظم في العضو واعترض بان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدا واحد حتى ان امر التغذية والتنمية لما كان بايراد البدل و التشبيه والالصاق اسندوه الى قوى ثلث وهذا ماقال في الشفاء ان شان الغاذية ان تؤتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء واما النامية فتسلب جانبا من البدن من الغذاء مايحتاج اليه الزيادة في جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوى فعلها وكان ماتورده اكثر ممايتحلل فانها تزيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالسمين ولاتزيد في الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد في الطول اكثر كثيرا مماتزيد في العرض (قال ولهذا لما ادى الضعف ٩) اشارة الى ماذكروا في ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلية وفسروا الموت بتعطيل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلتها فان كان ذلك لانتهاء الرطوبة الغريزية الى حد لايبقى مايقوم بها من الحرارة الغريزية بامر القوى وافعالها فموت طبيعي والافغيرطبيعي وحاصل الكلام ان ابطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضروريةفيكون ضروريافيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها وتلك الاسباب مثل استناق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل و معاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك المحللات بايراد البدل دائما لماسبق من تناهي القوى الجسمانية على ان هناك امرا آخر يعين على اطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر لغلبته في الكم وبطريق القهر لمضادته في الكيف وهو مايستولي من الرطوبة الغريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعني ايراد البدل دائما غير متناه فليس التحلل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعني المحللات المذكورة في متأثر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فبالضرورة يتأدى الامر الى افناء الحس للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على مقدار المتحلل فلا خفاء في انه لايقومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تخمرت ونضجت في اوعية الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم و البدل لم يتخمرالا في الاولى فيكون ايراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن في السراج (قال ومنها المولدة ٢) وهي قوة شانها تحصيل البذر و تفصيله الى اجزاء مختلفة و هيئات مناسبة و ذلك بان تفرز جزأ من

٩ و قلة الرطوبة الى العجز عن ايراد البدن حل الاجل متن

٢ وهي التي تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذي وتفصله الى اجزاء مختلفة و تفيدها الهيئات التي لها يصير مثلا بالفعل والجمهور على ان المولدة هي التي تحصل المادة وتفصلها و تحصل الهيئات قوة اخرى تسمى مصورة متن

الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى اوجنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ثم تفيده بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل عنه البذر اوجنسه كما فى البغل والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث يبنوا حالها على ما عرف فى الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التى تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهى لا تفارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية التى تتصرف فى المنى فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد موادالاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التى هى من جملة الغاذية اعنى التى تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها انما تكون بعد تصرف المغيرة الاولى وحصول البدن باعضائه والثالثة التى تفيد تمييز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهذه تخص باسم المصورة ومحلها المنى كالمفصلة وفعلهما انما يكون فى الرحم وكلام القوم متردد فى ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة وحدها اولها وللمفصلة معا والاول هو المفهوم من الشفاء والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية فى الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا قال الشارح الاشارات ان المولدة للمثل تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المتصرفة لحفظ النوع ليعم الاقسام وثانيا المتصرف لاعلى وجه التصوير ليكون اخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزأ هو شبيه بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل وقال للمولدة فعلان احدهما تخليق البذر وتشكيله وتطبيعه والثانى افادة اجزائه فى الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك مسخرة تحت قدرة المنفرد بالجبروت عز شانه والثانى اعنى كون المولدة اسما للمحصلة مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة تخدمها القوتان اللتان احداهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعنى كونها اسما لما يعم المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور والمصرح به فى القانون حيث قال ان القوة المتصرفة لبقاء النوع تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التى فى المنى فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو (قال وشفاه بعضهم ٩) اشارة الى ماذكره الامام واختاره بعض الحكماء المتأخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع

٩ للقطع باستحالة صدور مثل هذه الافعال التى هى العمدة فى الاستدلال على قدرة الصانع وعلمه وحكمته عن قوة بسيطة عديمة الشعور حالة فى مادة متشابهة الاجزاء اولا لتصاق متن

ع بان قوى النفس آلات لها وخوادم فيمتنع حدوثها قبل النفس و فعلها بذاتها فانما يتوجه لو جعل النفس حادثة
بعد البدن والمصورة من قوى نفس المولد كالغاذية والنامية ﴿١٠﴾ ودل على اضطرابهم فى ذلك اضطرابهم

صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة على قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة فى جسم متشابه الاجزاء اولتشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين اذ عند ارسطو جزء المنى كالكل فى الاسم والحد من غير اختلاف فى الحقيقة لكونه منفصلا عن الانثيين فقط و عند بقراط اجزاء المنى مختلفة بالحقايق متمايزة فى نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شبيه به و من العظم جزء شبيه به وكذا سائر الاعضاء غاية الامر انها غير متمايزة فى الحس وهذا معنى تشابه الامتزاج ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة فى موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة فى المنى هو الكرة على ماهو شان فعل القوة الغير الشاعرة فى المادة المتشابهة و على الثانى يلزم ان يكون الحاصل كرات مضمونة بعضها الى بعض وان لا يبقى وضع الاعضاء و ترتيبها على نسبة واحدة لكون المنى رطوبة سيالة لا يحفظ الوضع والترتيب فان قيل انما يمتنع اختلاف آثار القوة العديمة الشعور فى المادة الواحدة او لم تفد القوة المفصلة فيها تمييز اجزاء واختلاف مواد للاعضاء قلنا فيعود الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى فى مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالقها القادر المختار الفعال لما يشاء فقد اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع فى بدن الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة فى مادة المنى اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها و قد يجاب عن الاول بانه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها بمعنى انه خالقها لذلك و اوجدها كذلك و عن الثانى بانه لو سلم بساطة القوة المصورة و تشابه اجزاء المنى فلا خفاء فى انه من اجسام مختلفة الطبايع وحينئذ لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة فى المركب فعلها فى واحد واحد من الاجزاء (قالوا اما الاعتراض ٤) قد يورد ههنا سؤال و هو ان الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما هو رأى بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأى بعض المليين ان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفسه النباتية المغايرة بـ[illegible] نفسه الناطقة كما هو رأى البعض او من قوى النفس [illegible] الام فلا شك [illegible] كلامهم مضطرب فى ذلك على ما يشعر به اضطرابهم

فى ان الجامع للاجزاء والحافظ لهما ماذا فذكر الامام ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الابوين ثم يبقى المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لحدوث نفس تكون هى الحافظة له والجامعة لسائر الاجزاء و نقل ابن سينا ان الجامع نفس الابوين والحافظ للاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة و صرح فى الشفاء بان الجامع للاسطقسات بدن كل حيوان والمؤلف لهما على ما يصلح والحافظ انتظامه على ما ينبغى هى النفس التى له والاشبه ما قيل ان المتصرف اولا نفس الابوين بقواها الى ان يفرز من الاخلاط ما يصلح مادة للمنى و بعدها صورة تحفظ مزاجه ثم تتكامل فى
[illegible] ان يستعد لنفس يصدر عنها مع حفظ المزاج الافعال النباتية فتجذب (فى ان)
الغذاء [illegible] و تعدها لقبول نفس يصدر عنها مع سبق الافعال الحيوانية و هكذا الى الناطقة [illegible]

فى ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفى انه نفس المولود ام غيرها فذكر
الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام
الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين
والحافظة لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة
ليست واحدة فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة
الجنين وذكر فى الشفاء ان النفس التى لكل حيوان هى جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفتها
ومركبتها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن
على النظام الذى ينبغى والاشبه بمقتضى قواعدهم ماذكر فى شرح الاشارات
وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا
وتفرد منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها
اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون
صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كمالا فى الرحم بحسب
استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعد القبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ
المادة الافعال النباتية فيحدث الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فيتمها وتتكامل المادة
بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ماكان يصدر عنها بهذه الافاعيل وهكذا
الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ماتقدم الافعال الحيوانية
ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعد القبول
نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ماتقدم النطق وتبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل
وقد شبهوا تلك القوى فى احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة
تحدث فى فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر
وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فبدأ الحرارة الحادثة فى الفحم
كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كبدأ الافعال النباتية وتجمرها كبدأ الافعال
الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ماتأخر يصدر عنه مثل ماصدر
عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حدما من النقصان الى
حدما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهى على اختلاف
مراتبها نفس البدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع الاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى
آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود (قال ثم انهم تردد ٤) يعنى لما كان كلامهم
فى باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع مترددا فى عدة
مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار

٤ فى تعدد هذه القوى بالذات اذ لا يمتنع استناد تعدد الافعال واختلافها بالقوة والضعف وتفاوتها بالحدوث والبقاء الى اختلاف القوابل والآلات ثم فى مغايرتها للنفس النباتية او الحيوانية وفى مغايرة الغاذية للخوادم وفى ان مبدأ تحصيل الغذا وتشبيهه والصاقه واحد او متعدد وتحيروا فى كيفية صدور هذه الافعال المتقنة عن القوى الضعيفة سيما اذا تؤمل ما نشاهد من انواع الحيوان والنبات من عجايب الصور والاشكال وغرائب النقوش والحيوان والتجأوا على ما هو موجب الفطرة السليمة الى اذن الخالق القدير وتقدير العزيز العليم متن

و يكون اختلاف الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات مثلا تفعل الغاذية النمو فيما اذا كان الوارد زائدا على المحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير منيا وحاصلا فى الانثيين و يعرض لافعالها قوة اوضعف فى بعض الاحوال لاسباب عائدة الى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تفاوت فى الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية و يبقى اليددون التنمية وتبقى التغذية دون التنمية والتوليد وماتقرر عندهم من ان اثر الواحد لايكون الاواحدا فانما هو فى الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه القوى فى النبات وكذا الحيوانية فى الحيوان امهى صورة جوهرية مبدأ لهذه القوى فى النبات وللحس والحركة ايضا فى الحيوان ولادراك المعقولات ايضا فى الانسان ومنها ان الغاذية هل هى مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هى عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الادرار امساك بعد الادرار هضم بعد الامساك دفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقى هل هى قوة واحدة فعلها التحصيل والتشبيه والالصاق ام قوى ثلاث متغايرة بالذات مبادى للافعال الثلثة وميل ابن سينا الى الثانى وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلاث لاقوة اخرى تستخدمها لانه ليس هناك فعل آخرغير ايراد البدل والتشبيه والالصاق ومنها انه كيف تصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التى هى اعراض قائمة بالاعضاء لايتصور لها قدرة وارادة اوعلم خصوصا اذا تؤمل فى الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة الموجودة فى انواع النبات والحيوان فان العقل لايكاد يذعن لصدورها عن القوة التى سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف وقدورد الكتاب الالهى فى عدة مواضع باستناد جميع ذلك الى الله سبحانه وتعالى واشار الى دلالتها على كونه قادرا حكيما وصانعا قديما و الفلاسفة ايضا لما رجعوا الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها القدير وموجدها الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما فى التغذية والتنمية والتوليد من الحركات الى الجهات المختلفة ومن الالصاقات ومن التشكيلات لايصح بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة فى البدن والنفس غافلة عنها ونحدس حدسا موجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لاتدرك افعال هذه القوى فى ابدانها فاذن هو ادراك موجود آخر له اعتبار بهذه الانواع (قال خاتمة ٨) لاخلاف فى ان النبات ليس بحيوان لان المراد به ماعلم فيه تحقق الحس والحركة وانما الخلاف فى حيوته فقيل هو حى لان الحيوة صفة هى مبدأ التغذية

٨ النبات كما انه ليس بحيوان ليس بحى لان الحيوة صفة تقتضى الحس والحركة الارادية ومنهم من جعل التصرف فى الغذاء حيوة فسماه حيا ومنهم من بالغ فجعل للنبات مع الحس عقلا ش

والتمية وقيل لاذالحيوة صفة هى مبدأ الحس والحركة الارادية واعترض بانا لانسلم انتفاء ذلك فى النبات غاية الامر انتفاء العلم بتحققه فيه ومنهم من ادعى تحققه فيه مستشهدا بالامارات على ماسبق ومنهم من بالغ فى اتصافه بالادراك حتى اثبت له ادراك الكليات وهو المعنى بالعقل زعما منه انما يشاهد من ميل اناث النخيل الى بعض الذكور دون البعض وميل عروقها الى الصوب الذى فيه الماء وانحرافها فى صعودها عن الجدار المجاور لايتأتى بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء (قال المبحث الثالث ٧) لاخفاء فى اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع بان غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف بالنوع غاذية عضو آخر ثم الحيوان يختص بقوى اخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها فى الانسان اكمل منها فى سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة اعتداله قد يختص بماينفعه ويلايمه وبمايضره وينافيه فاحتاج الى طلب النافع وهرب من الضار وذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه ليس فى ذلك الاعتدال ولوكان فانه مركوز فى موضعه لايمكنه التحرك عن شئ الى شئ فيكون قوة الادراك والتحريك فيه ضايعا بل بمايكون ضارا ثم كلامهم متردد فى ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة او بمنزلة الجنس وكذا فى انقسام كل منهما الى ماله من الاقسام بل فى جميع الانقسامات الواقعة فى باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتميز الذاتيات والعرضيات عسيرة جدا فى الحقايق المدركة بالعيان فكيف فيما لايعرف الا من جهة الآثار ولايعقل الابحسب الاضافات والاعتبارات ككون الشئ مبدأ التغير فى آخر (قال وقد يثبت ٤) يعنى ان الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى تسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية حيث يفسرونها بالقوة التى اذا حصلت فى الاعضاء هيأتها لقبول الحس والحركة وافعال الحيوة كجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان وكحركات الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك بان فى العضو المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنعه التعفن والفساد وليست هى قوة الحس والحركة لفقدها فى المفلوج ولاقوة التغذية لفقدها فى الذابل فهى التى تسميها القوة الحيوانية واعترض عليه من وجهين احدهما انا لانم انتفاء قوة الحس والحركة فى المفلوج وقوة التغذية فى الذابل لجواز ان توجد القوة ولايترتب عليها الفعل لفقد شرط اووجود مانع فان قيل لوانتفى الشرط اووجد المانع لما ترتب حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لاتكون مبدأ الالفعل واحد قلنا فاى حاجة الى ماذكر

٧ اختص الحيوان لزيادة اعتداله بقوى تسمى نفسانية حيوانية هى اما مدركة او محركة متن

٤ قوة اخرى هى مبدأ لها تخص باسم القوة الحيوانية توجد فى العضو المفلوج والذابل متن

من المقدمات والجواب ان الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين في المفلوج والذابل وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص اوتعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحيوة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات والافاعيل المختلفة اومبدأ الادراك والتحريك الارادي (قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة ٣) لان الكلام في القوى التي يسترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فستأتي في بحث النفس وكل منهما اي من قسمي القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس لقوى خمسة كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقسمين وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات و يعلقها بمخصصها من الآلات واما الباطنة فتثبت بالبرهان كما سيأتي على التفصيل ثم لاجزم لاحتمال بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذالممكن قد لايوجد لانتفاء شرط من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لاتنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع مافي تلك الدرجة فلوكان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل مافي هذا العالم ضعيف وكذا مايقال ان الادراك كمال للنفس وهي مستعدة لحصول الكمال ولاضنة من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فان من التذ اوتألم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة والالم وتخيلهما و يشبه ان تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرهما بهذه المثابة فانا نجد عند تحقق هذه المعاني حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية اوتخيلها بصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير لامن قبيل المدركات ليطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين بالبعض او بضرب من القياس والتعقل (قال اما الحواس الظاهرة فنها اللمس ٨) هي قوة تأتي في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت البعيد ايضا لم يحصل التمييز بين مايجب دفعه ومالايجب فيفوت الغرض من خلق اللامسة اعني دفع الضارب وجلب النافع واللامسة للحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة

٣ وكل منهما خمس حسب ما ثبت بالوجدان والبرهان وان لم يقع الجزم بامتناع الغير لجواز ان لا يحصل للشئ بعض ما هو ممكن له لانتفاء شرط وجعل بعضهم مدرك اللذة والالم بل جميع الوجدانيات قوة اخرى لما نجد عند تحققها من حالة مغايرة لتعقلها او تخيلها والجواب انها ادراكات لا مدركات متن

٨ وهي قوة سارية في البدن تدرك بها الحرارة والبرودة ونحوهما عند المماسة وهي للحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات ولذا كانت لمعونة العصب سارية في جميع الاعضاء سوى ما يتضرر به كالكبد والطحال والكلية والرئة والعظم وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها متن

غاذية يجوز ان نفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان تكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد و يحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام اومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشئ الذى به تستبقى الحيواة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه بارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شئ منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق اومجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات اللمسية واما الطعوم فتطييبات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق اوغيره و يبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا فى جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مغيضان لما فيه لذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فتتألم باصطكاك بعضها ببعض ومولد للابخرة الحادة ومصيب ومصعد للمواد فيتأذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات بمعنى انها تحمل الحركات اشد بحمل اعضائها اقوى فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة و بما يرد عليه من المصاكات (قال واثبتها ٣) اى القوة اللامسة بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من توابع الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما تكون بجذب الملايم ودفع المنافى فيكون وجودها فى الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو فى الارضيات واما فى الفلكيات فيجوز ان توجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم وغير الملايم ففى غاية الضعف (قال ومال ابن سينا الى تعددها ٧) الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها تدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذكر ابن سينا فى القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال فى الشفاء يشبه ان تكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع اوفوقها منبثا معا فى الجلد كله احداها حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية فى التضاد الذى بين الرطب واليابس والثالثة فى الذى بين الصلب واللين والرابعة فى الذى بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها فى آلة واحدة يوهم تاحدها فى الذات وقال ايضا يشبه ان تكون قوى

٣ بعضهم للفلكيات و بعضهم للبسايط العنصرية متن

٧ حسب تعدد التضاد بين الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير الذى بين الرطوبة واليبوسة مثلا بخلاف تضاد الطعوم متن

اللمس قوى كثيرة تختص كل واحدة منهـا بعضا دة فيكون مايدرك به المضادة التى بين الثقيل والخفيف غير مايدرك به المضادة التى بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت فى جميع الالات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين فى البدن كله انتشارهما ... قوة واحدة فلما تميز اعرف اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام فى الالات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التى بين الصوت الثقيل والحاد والتى بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك فلم لم تجعل قوى كثيرة فالجواب ان محسوسة الاول هو الصوت وهذه اعراض لهـا وتوابع بخلاف اللمس فان كل واحدة من التضادات تحس لذاتها لابسبب الاخر ولما كان السؤال فى الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهر اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذى بين الرطوبة واليبوسة والحكماء اوجبوا ان تكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تسمى بالشعور والتمييز وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد فى الملموسات ان كانت من جهة ان تنوع المعروضات يوجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا يتم بدون برهان وتفرقة ومن سخيف الكلام ماقيل ان تباين الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثوانى الحادثة من تفاعلها كالروايح والالوان والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقى الحواس وههنا بحث آخر وهو ان المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعانى العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار (قال ومنها الذوق ٩) هو تال للمس فى المنفعة بحيث يفعل مابه يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره ويوافقه فى الاحتياج الى الملامسة ويفارقه فى ان نفس الملامسة لاتؤدى الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدى الحرارة بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن طعم والا لم تؤد الطعم لصحة كما فى بعض الامراض واختلفوا فى ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذى الطعم مخالطة ينتشر فيها ثم ينفذ فيغوص فى اللسان حتى يخالط اللسان فيحسه او بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم ويقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملامسة

٩ وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسـان تدرك بها الطعوم بشرط المماسة وتوسط الرطوبة اللعابية وخلوها عن المثل والضد ليتكيف بكيفية الطعوم او تخالطها اجزاء منه فيغوص متن

الماس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثانى يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة و يكون بلا واسطة (قال وما فى اللسان ٤) يعنى ان المطعومات كما تفيد ذوقا فقد يفيد بعضها لمسا امامع تميزه فى الحس كما فى الحلو الحار واما بدونه وحينئذ يتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسى شئ واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع تفريق واسخان وكالحموضة فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تجفيف اوتكثيف (قال ومنها الشم ٩) الجمهور على ان ادراك الروايح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرايحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذى الرايحة تخالطه الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذى الرايحة فى الشامة من غير استحالة فى الهواء ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثانى بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان فى وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق و يفنى بالكلية مع ان رايحته تدرك فى الهواء الاول ازمنة متطاولة تمسك الفريق الثانى بان الشم لو لم يكن بالتبخر وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذى الرايحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخر تذكى الروايح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة التشمم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذى الرايحة وكثرة اللمس والتشمم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن لامسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرايحة الهواء على مسافة بعيدة ربما تبلغ مسيرة ايام على ما حكى ارسطو انه وقع ملحمة ببلاد يونان التى لا رخم فيها فسافرت الرخم اليها لروايح الجيف من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلما لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية

(قال ومن الفلاسفة ٣) نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روايح ورد عليهم المشاؤن بانه لا هواء هناك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو فى العنصريات ومن كلمات بعض المتأخرين انا عند اتصالنا بالفلكيات فى نوم او يقظة نشم منها روايح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحانى رايحة معروفة يستنشقونها و يتلذذون بها و بروايح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من رتب ذلك ما هو مستعد له (قال ومنها السمع ٩) قد سبق فى بحث الصوت ما يغنى عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط هو المتموج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع او للقلع

زائدتى مقدم الدماغ تدرك بها الروايح بان يصل اليهما الهواء المتكيف بها لا لاجزاء تنفصل عن ذى الرايحة والا انتقص وزنه وحجمه بكسرة شمه نعم قد يعين انفصال الاجزاء البخارية على تكيف الهواء بسرعة وكثرة اللمس على تحلل رطوبات المسمومات ولذا تهاج الروايح بالحروتذبل التفاحة بالشم ولا بان يؤثر المسمومات فى الشامة من غير استحالة فى الهواء والا لما ادرك الرايحة من حضر بعد زوال المسموم واما انه كيف يفعل ذو الرايحة فى فراسخ والنار مع شدة تأثيرها لا تسخن الا ما يقرب منها فمجرد استبعاد متن

٣ من يزعم ان للفلكيات شما وفيها روايح واشتراط وصول الهواء الى الخيشوم انما هو فى عالم العناصر متن

٩ وهى قوة فى عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات متن

٦ ان يقوم الصوت بكل جزء من اجزاء الهواء النافذة فى المنافذ الضيقة يكون السماع مشتركا وطا بكم

ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه بين الجزء الذى ينفعل بالصدم بعد الصدم وبين تجويف الصماخ وهذا ظاهر وانما الاشكال فى عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة مرتبة فى العصب المتفرق سطح الصماخ يدرك صورة مايتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه الى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته حيث اقتصر فى سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يكون بالقلع (قال ولا يمتنع ٦) اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئته من تقطيعات الحروف وتشكيلاتها عند دخوله فى المنافذ الضيقة ومصادماته للجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الا الى صماخ واحد وان قال بكل جزء منه لزم ان يسمعه كل سامع مرارا بعدد ما يتأدى اليه من اجزاء الهواء المتموج (قال فيحكى ٧) يعنى ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ فى جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى (قال ومنها البصر ٨) وقد تقرر فى علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبى ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة فى المحال المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة فى تلك القوى واختلفوا فى كيفية الابصار فقيل انه بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية التى تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضئ انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان فى المرآة لا بان ينفصل من المتلون شئ ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته فى المرآة وفى عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئى حينئذ يكون صورة الشئ وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبح الشئ مساوله فى المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا وحينئذ يلزم ان لا نرى ماهو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم فى الصغير معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه اذا كان

الوصول اولا لعدم الانفعال عن المماثل
متن

٧ من سماع لاصوات الفلكية لا يستقيم على الاصول الفلسفية
متن

٨ وهى قوة فى ملتقى العصبتين المفترقتين الى العينين يرى بها الالوان والاضواء وغيرهما بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية فيكون المرئى هو الشئ المنطبع شبحه ولا يمتنع اختلافهما فى المقدار او بخروج الشعاع على هيئة مخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة فيما يلى الرأس متفرقة فيما يلى القاعدة وقيل على استواء مع اضطراب طرفه على المرئى وقيل بتوسط الهواء المتكيف بشعاع البصر وقيل بمجرد المقابلة على شرايطها من غير انطباع ولا شعاع والحق انه بمحض خلق الله تعالى متن

والعمدة في اثبات الاول ان نور العين مرئي وانطباع الشبح من الشئ في المقابل الصقيل المستنير ضروري لكنه لايفيد كون الرؤية بذلك وقد ﴿١٩﴾ يستدل بالقياس على سائر الحواس حيث يأتيها المحسوس وبان صورة الشمس قد تبقى زمانا في عين من اطال النظر اليها ثم اعرض وبان القريب يرى اكثر وما ذلك الا لكون الانطباع على مخروط من الهواء قاعدته سطح المرئي فعند القرب يكون وتر الزاوية اعظم وهو ضعيف تمسك اصحاب الشعاع بانه يتفاوت الرؤية بقلة الشعاع وكثرته وغلظه ورقته ووقوع المرئي في سهم المخروط وحواشيه وقد يشاهد في الظلمة انفصال النور من العين وعند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية والجواب ان مرجع ذلك الى نور العين المسمى بالروح الباصرة المعد لحصول مثله في المقابل المرتسم بينه وبين المرئي مخروط وهي وكان هذا هو المراد بخروج الشعاع او الجسم الشعاعي للقطع به يمتنع ان يخرج من العين ما ينبسط على نصف كرة العالم وان يتحرك الى الجهات وينفذ في السموات ولا يتشوش بهبوب الرياح الى غير ذلك من الامارات متن

رؤية الشئ بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح كامر في العلم وبان شبح الشئ لايلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشئ في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لانعرف لمية ابصار الشئ العظيم وادراك البعد بينه وبين المرئي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية ومادتها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وقيل لاشعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عنده في العين (قال والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع ٩) اي القول بانطباع شبح المرئي في الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت واذا غمض احدى العينين يتسع ثقبة العين الاخرى وما ذاك الا لان جوهرا نورانيا يملأوه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبتا الابصار مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح لاكون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتي صورة المحسوس اليها لابان يخرج منها شئ الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها في عينه زمانا ورد بان الصورة في خياله لا عينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشئ بعينه اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد عنه وذلك الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه وتر لزاوية المخروط ومعلوم ان وترا بعينه كلما

قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذى فى الزوا وية الكبرى اعظم من الذى فى الصغرى وهذا انما يستقيم اذاجعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ماهو رأى الانطباع لاالقاعدة على ماهو رأى خروج الشعاع فانها لاتتفاوت وردبانا لانسلم انه لاسبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضايثبتونسبيه على ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم المرئى وصغرها صغره محل نظر والى ماذكرنا من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع فى البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة فى المسافة الطويلة تفيده رقةوصفاء ولوكان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر و يجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لايقوى على الابصار الااذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة قرأها كلها لم يظهرله منها الاالسطر الذى يحدق نحوه البصر وماذاك الابسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى فى الظلمة كأن نورا انفصل من عينه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لاتدل على المطلوب اعنى كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان فى العين نورا ونحن لاننكران فى آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة يرتسم منها بين العين والمرئى مخروط وهمى يدرك المرئى من جهة زاويته التى عند الجليدية تشتد حركها عند رؤية البعيد فتحال لطيفها و يفتقر الى تلطيف اذا غلظ وتكثف اذا ضعف ورق فوق ما ينبغى و يحدث منها فى المقابل القابل اشعة واضواء تكون قوتها فيما يحاذى مركز العين الذى هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمى ولشدة استنارته تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى واكمل و ينبغى ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ماصرح به ابن سينا والافهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذى هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد جسم شعاعى يتحرك من العين الى المرئى فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط فى لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها اوانعدم ثم اذافتحه خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعى من غير قاسر ولاارادة الى جميع الجهات وان ينفذ فى الافلاك و يخرقها ليرى الكواكب وان لايتشوش بهبوب الرياح ولايتصل بغير المقابل كما فى الاصوات حيث تميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت

المسافة بينهما وليس كذلك بل ترى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى مافى الخزف لكثرة المسام فيه بدليل الرشح دون مافى الزجاج او الماء ولو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون بقدرها من غير ان يرى الشئ بمجموعه وبمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئى (قال هذا والقول بخروج الشعاع ٢) يريد ان علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين على المرئى كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على مايقابلها على هيئة مخروط رأسه عند المضى وقاعدته عند المرئى فيرى الشئ اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فتضيق زواياه التى عند الباصرة وتضيق لذلك الدائرة التى عند المبصر وكلما ازداد الشئ بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرا الى ان ينتهى فى البعد الى حيث لايمكن الابصار ويرى الشئ فى الماء اعظم منه فى الهواء لان الشعاع ينفذ فى الهواء على استقامة واما فى الماء فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعى النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئى من سطح الماء واما اذا بعد فيرى فى موضعين لكون رؤيتها بالامتدادين المتمايزين وكذا اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد الشعاعى الخارج منها نحرف عن المحاذاة فلا يلتقى مؤدى الامتدادين فى الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئى اثنين وهكذا فى الاحوال وفيما اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف فى الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى فى الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفى السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشئ فى المرآة وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الرائى واما السبب فى رؤية الشجر على شط النهر منتكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى رأس الشجر من موضع اقرب الى الرائى والى اسفله من موضع ابعد من الرائى الى ان تتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لاتدرك الانعكاس لتعودها رؤية الاشياء على استقامة الشعاع ~ب الشعاع المنعكس نافذ فى الماء فترى رأس الشجر اكثر نزولا فى الماء لكونه ابعد منه وباقى اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيرى منتكسا وبيان ذلك بالتحقيق فى علم المناظر (قال وقد يشترط فى الابصار ٨) زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرايط يمتنع حصوله بدونهما ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شئ من تلك

٢ يعنى وقوعه من العين على المبصر كما فى النيرات مما اختاره كثير من المحققين وبنوا عليه رؤية الشئ من القرب وفى الماء اعظم ورؤية الواحد اثنين ورؤية الشجر فى الماء منعكسا الى غير ذلك من التفاصيل المستوفاة فى علم المناظر متن

٨ بعد سلامة الحاسة وقصد المبصر وحضور المبصر كونه كثيفا مضيئا مقابلا او فى حكمه من غير حجاب ولا افراط قرب او بعد او صغر او بسبب غلظ ويدعى لزوم حصوله عند حصول الشرايط والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورد بان نفى ذلك من من العلوم العادية متن

الشرائط ورد بان العدم لايدل على الامتناع واما الثانى فلانه لوجاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رايقة ونحن لانراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك فى نفسه فلانم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلى بحيث لايكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلانم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ماسبق تحقيقه ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشروط انماهو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص اوكون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما فى الآخرة قال او فى حكم المقابل يعنى كما فى رؤية الوجه فى المرآة (قال واما الحواس الباطنة ٣) هى ايضا على حسب ماوجدناه خمس وان احتمل امكان غيرها وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة امامدركة للصور اوللمعانى والمعينة اماحافظة للصور او للمعانى واما متصرفة فيهافوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اى لوح النفس فهى القوة التى تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدى اليها من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه الاول انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر هوهذا الحار اوهذا الحلو اوهذا المشموم وكل من الحواس الظاهرة لايحضر عندها الانوع مدركاته فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثانى ان النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صور اجزئية لاتحقق لها فى الخارج ولا فى شئ من الحواس الظاهرة فلا بد من قوة بها المشاهدة الثالث انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا او ما ذاك الالان لنا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه يتصل به الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لاارتسام فى البصر عند زوال المقابلة ومع ذلك على ماذكره الامام مكابرة والى هذا اشار فى المتن ما ذكر من ضرورة انه لايرتسم فى البصر الا المقابل او ما هو فى حكمه واما قوله ومبناه على ان صور المحسوسات لاترتسم فى النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لايلزم من عدم كون الارتسام فى الباصرة كونه فى قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون فى النفس وكذا الصور التى يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذه الصفرة والحرارة وغيرها الاترى انا نحكم بالكلى على الجزئى كحكمنا بان هذه الصفرة لون وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلى هو النفس فاذا كان الحكم بين الشيئين مستلزما لحضورهما عند الحاكم كان الجزئى حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلى فلا يثبت الحس

ثم تجتمع الحس المشترك وهى القوة التى تجتمع فيهاصور المحسوسات بتأديها اليها من طرق الحواس يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات على البعض ومشاهدة النائم والمريض ما ليس فى الخارج ومشاهدة الكل القطرة النازلة خطا والشعلة الجوالة دائرة ومبناه على ان صور المحسوسات لاترتسم فى النفس وان كانت هى الحاكمة والمدركة وعلى ضرورة انه لايرتسم فى البصر الا المقابل او ما هو فى حكمه فان قيل كون اللمس او الذوق ليس بالدماغ قطعى قلنا نعم بمعنى انه ليس الآلية الاولوية المختصة

المشترك وتقرير الجواب انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجي بل في آلتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في الآلة كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا تثبت آلة مشتركة غاية الامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتي الغيبة والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعصب وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق او لمس او لا على وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ توجب اختلال الذوق واللمس بخلاف الآفة في العصب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق في اللسان وتمامه في العصب الآتي اليه من الدماغ وكماله عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات (قال ومنها الخيال ٩) استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان لصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلولم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها الخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ الاثرين واجيب بان الخيال لابد ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدائية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا تكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة حينئذ

٩ وهي التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس المشترك ويدل عليها وجهان الاول ان الحفظ غير القبول فلا بد له من مبدأ خاص واجتماعهما في الخيال يجوز ان يستند الى المادة والقوة وتنوع ادراكات الحس المشترك يستند الى كثرة طرق التأدية كما ان ادراكات النفس وافعالها يستند الى القوى الثاني ان الصورة المرتسمة في الحس المشترك قد تزول لا بالكلية كما في النسيان بل مع امكان الاستحضار بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى لكان الذهول نسيانا وكلاهما ضعيف

متن

فى قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقى فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا فى الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حصول لصورة المحسوس فى الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقى بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا فى قوة واحدة (قال واضعف منهما الابطال ٩) احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف فى العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها فى الروح الدماغى فاما ان يحصل جميع تلك الصور فى محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة فى غاية العظم فى جزء غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه لا استحالة ولا استبعاد فى توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا فى ارتسام صورة العظيم فى المحل الصغير وانما ذلك فى الاعيان الحالة فى محلها حلول العرض فى الموضوع او الجسم فى المكان (قال ومنها الوهم ٣) هى القوة المدركة للمعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدركة العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعانى ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور اعنى ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعانى بغير المحسوسة فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها فى الحيوانات العجم كادراك الشاة معنى فى الذئب بقى الكلام فى ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ما اذا رأينا شيأ اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبانه مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعانى حاضرا عندها بواسطة الآلات كل منها بآلتها الخاصة ولا يلزم كون محل الصور والمعانى قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التى لا نعلم وجود النفس الناطقة لها (قال ومنها الحافظة ٢) هى للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرها ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظة للمعانى غير الحافظ للصور ويسميها قوم ذاكرة اذ بها الذكر اعنى ملاحظة المحفوظ

٩ بامتناع ارتسام الكثير فى الصغير وازدحام الصور مع بقاء التمييز فان ذلك انما هو فى الاعيان دون الصور متن

٣ وهى التى تدرك بها المعانى الجزئية كالعداوة المعينة من زيد والمراد بالمعانى ما لا يمكن ادراكه بالحواس الظاهرة وبالصور خلافه فالمستند الى الوهم فيما اذا رأينا شيئا اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو هو الحكم الجزئى لا الصفرة او الحلاوة ويكون الكل حاضرا عند النفس بمعونة الآلات متن

٢ لاحكام الوهم وتسمى الذاكرة باعتبار استرجاعها متن

بعد الذهول عنه ومتذكرة اذ بها التذكر اعنى الاحتيال لاستعراض الصور بعد ما اندرست (قال ومنها المتصرفة ٣) اى فى الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له رأسان اولا رأس له وتصور العدو صديقا و بالعكس وهى دائما لاتسكن نوما ولا يقظة و بها يقتنص الحد الاوسط باستعراض مافى الحافظة وهى المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية و ينتقل الى الضد والشبيه وليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هى التى تستعملها على اى نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلى وحينئذ تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها اومع الوهمية وحينئذ تسمى مفكرة (قال خاتمة ٦) مما علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال فى مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة فى البطن الاوسط وكون الوهم مقدم البطن الاخير وكون الحافظة فى آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف الاثار مع ماتقرر عندهم من ان الواحد لايكون مبدأ للكثير فان قيل القاعدة على تقدير ثبوتها انما هى فى الواحد من جميع الوجوه فلم لايجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة اوقوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هى النفس والقوى الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين الا انه يشكل بوجود الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال آلات لها فما لاسبيل اليه اذلا يعقل آلية العضو لقوة جسمانية لاتكون حالة فيه ولايخفى ضعف بعض المقدمات المورد فى المقامين اعنى اثبات تعدد القوى وتعيين محالها وقد يقال فى تعيين محالها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغى ان يكون فى مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدى اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشئ ينبغى ان تكون كذلك ثم ينبغى ان يكون الوهم بقرب الخيال لتكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة فى الوسط لتكون قريبة من الصور والمعانى فيمكنها الاخذ منهما بسهولة (قال وتردد ابن سينا ٧) يشير الى ماقال فى الشفاء يشبه ان تكون القوة الوهمية هى نفسها المتذكرة والمتخيلة والمفكرة وهى نفسها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة و بحركاتها وافعالها متخيله ومتذكرة فتكون متفكرة بمايعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بماينتهى اليه عملها وله تردد ايضا فى ان الحافظة مع المتذكرة اعنى المسترجعة لماغاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان ام قوة واحدة (قال واقتصر الاطباء ٣) لما كان نظرهم مقصورا على

٣ فى الصور والمعانى بالتركيب والتفصيل وتسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة والوهم متخيلة متن

٦ (خاتمة) مقدم البطن الاول من الدماغ محل للحس المشترك ومؤخره للخيال والاوسط للمتخيلة ومقدم الآخر للوهم وآخره للحافظة والعمدة فى تعدد هذه القوى وتعيين محالها تعدد الآثار واختلافها باختلاف المحال مع القطع بان الاحساس انما هو للقوى الجسمانية وانه لامعنى لآليتها الاماهو محل لها وانها لاتخيل بعضو آخر فلايتضح اتحادها وعود الكثرة والاختلال الى آلاتها والكل ضعيف متن

٧ فى تعدد الوهمية والمخيلة متن

٣ على الخيال والمفكر والذاكرة متن

حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الآفات لعارضة لها قد تتجانس اقتصروا على قوة فى البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى فى البطن الاوسط سموها المفكرة وهى الوهم واخرى فى البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة (قال واما المحركة ٣) لم يبسط الكلام فى القوى المحركة بسطه فى القوى المدركة لان المباحث الكلامية لاتتعلق بهذه تعلقها بتلك والمراد بالمحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية ونزوعية وتنقسم الى شهوية وهى الباعثة على الحركة نحو مايعتقد او يظن نافعا وغضبية وهى الباعثة على الحركة نحو مايعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهى قوة من شانها ان تبسط الفضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها لينبسط العضو المحرك اى يزداد طولا و ينتقص عرضا اوتقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها لينقبض العضو المحرك اى يزداد عرضا و ينتقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب تنبت من اطراف العظام تسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التى بين الاجزاء المنتفشة الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء تجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين فى الانعطاف صلب فى الانفصال (قال واما مبدأ الشوق ٣) قديتوهم ان من القوى المحركة قوة اخرى هى مبدأ قريب للشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التى ينبعث عنها شوق الالف بالشئ الى مألوفه وشوق المحبوس الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجميل فاشار الى ان ذلك من قبيل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والنزوع تخيل او تعقل (قال ثم بعض هذه القوى٧) يعنى المدركة والمحركة قد تفقد فى بعض انواع الحيوان كالبصر فى العقرب والخيال فى الفراشة او اشخاصه بحسب الخلقة كالاكمه ومن ولد مفقود بعض الحواس او الحركات او بحسب العارض كمن اصابه آفة اخلت ببعض ادراكاته اوحركاته (قال المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان ٣) اولهما فى النفس والثانى فى العقل لما عرفت من ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والافعقل وقد تطلق لفظ النفس على ماليس بمجرد بل مادى كالنفس النباتية التى هى مبدأ افاعيله من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التى هى مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل النفس الارضية اسما لهما اوللنفس الناطقة الانسانية فتفسر بانها كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة والمراد بالكمال مايكمل به النوع فى ذاته ويسمى كمالا اول كهيئة السيف للحديد اوفى صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر مايتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قدسبق ان الحركة كمال اول قلنانعم بالنظر الى ماهو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول مايحصل له بعد مالم يكن واما بالنظر الى ذات

٢ فمنها شوقية باعثة على جذب مايتصوره نافعا وتسمى شهوية اودفع مايتصوره ضارا وتسمى غضبية ومنها فاعلة تمديد الاعصاب الى جهة مبدأها كما فى القبض اوالى خلاف جهته كما فى البسط متن

٣ فمن القوى المدركة متن

٧ قد يفقد فى بعض انواع الحيوان او اشخاصه بحسب الخلقة او العارض متن

٣ الفصل الاول فى النفس وفيه مباحث المبحث الاول انها تنقسم الى فلكية وانسانية وقدتطلق على ما ليس بمجرد كالنفس النباتية لمبدأ آثار النبات والحيوانية لمبدأ اثار الحيوان فمن ههنا تفسر بانها كمال اول لجسم طبيعى آلى فمن حيث التغذى والنمو نباتية ومن حيث الحس والحركة حيوانية ومن حيث ٥

الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم ههنا الجنس اعنى المأخوذ لابشرط ان يكون وحده اولا وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لايقارنه لانها الطبيعة الجنسية الناقصة التى انما تتم وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لاكمال يجعله نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك فى بحث الماهية وانما اخذ الجسم فى تعريف النفس لانه اسم لمفهوم اضافى هو مبدأ صدور افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا اوماديا فلابد من اخذه فى تعريف النفس لامن حيث ذاتها بل من حيث لها تلك العلاقة لها كالبناء فى تعريف البانى والمراد بالطبيعى ما يقابل الصناعى وبالآلى ما يكون له قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية وكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالآلى صور البسايط والمعدنيات اذليس فعلها بالآلات لايقال قيد ذى حيوة بالقوة مغن عن ذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة والا لم يصدق التعريف الاعلى النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة ولا خفاء فى ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هى للفلك الكلى وان ما فيه من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة آلات له فتكون جسما آليا الا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التى هى من افاعيل الحيوة تكون دائما وبالفعل لاكافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعنى تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلاحاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم آلى فيقال كمال اول طبيعى لجسم ذى حيوة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعى لجسم آلى واحترزوا بطبيعى عن الكمالات الصناعية كالتشكيلات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعى آلى بتأخير طبيعى وهو اما غلط فى النقل واما مقصود به المعنى الذى ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعى بصفة الكمال ليس معناه انه يرفع مع التأخير صفة الكمال ويخفض بعده آلى صفة لجسم فانه فى غاية القبح وكذا لو رفع آلى ايضا صفة لكمال مع ذكر ذى حيوة صفة لجسم بل معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعى صفة للكمال فقال كمال اول طبيعى لجسم آلى فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذى حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعى آلى معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد

٥ تعقل الكليات انسانية ومن حيث ارادة الحركة المستديرة فلكية اذا جعلنا الكواكب والتداوير ونحوهما بمنزلة الآلات ويزاد لتخصيص الارضية قيد ذى حيوة بالقوة متن

صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ اللفظ الاولى باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لابد اولهما رسم واحد اذلو اقتصر على مبدأية فعل مادخلت صور البسايط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات على انه ايضا موضع نظر لماذكر فى الشفاء من ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولاخفاء فى انه معنى شامل لها صالح لتعريفهما على المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس على نهج واحد عادم للارادة بل على انهاج مختلفة على رأى وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بها يتم ويتحصل نوعا كذلك هى صورة له من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر نباتى اوحيوانى وقوة له من حيث انها مبدأ صدور افعاله فلم اوثر فى تعريفهما الكمال على الصورة والقوة وماذكروا من انا نجد بعض الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك ليس بجسميتها المشتركة بل لمبادى خاصة نسميها نفسا بل ربما يشعر بان الاولى ذكر القوة قلنا اما ايثاره على الصورة فلانها بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلايتناول النفس الانسانية المجردة الابتجوز اوبتجديد اصطلاح ولانها تقاس الى المادة والكمال الى النوع ففى تعريف المعنى الذى به يتحصل الجسم فيصير احد الانواع ومصدر الافعال يكون المقيس الى امر هو نفس ذلك المحصل اولى من المقيس الى امر بعيد لايكون هومعه الا بالقوة ولا ينتسب اليه شئ من الافاعيل هذا ملخص كلام الشفاء وتقرير الامام ان المقيس الى النوع اولى لان فى الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزأ منه من غير عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تقاس الى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التى انما تحصل وتتم نوعا لما يضاف اليها من الفصل بل النفس فتعريفها بالكمال المقيس الى النوع الذى هو اقرب الى الجنس من حيث انهما متحدان فى الوجود لايتغاير ان الافى العقل بان اخذ هذا مبهما وذاك محصلا يكون اولى هذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبانضيافها الفصل اليها كمل النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ماصرح به فى المواقف وحينئذ يكون توسيط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستدركا وهو فاسد على مالايخفى واما ايثاره على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك ومبدأ القبول والانفعال كالاحساس وكلاهما معتبر فى العقل وفى الاقتصار على احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول النفس استعمال للمشترك فى التعريف وكذا

٨ ان يكون في الانسان مثلا نفس انسانية واخرى حيوانية واخرى نباتية لكن ذكروا ان ليس الامر
كذلك بل يصدر من النباتية مايصدر عن القوة المعدنية ومن الحيوانية مايصدر عنها ومن الانسانية
مايصدر عن الكل متن

٧ واما عندنا فاستناد الآثار الى القادر واختلاف
الاجسام بالعوارض بكونها من جواهر متجانسة الا ان النصوص شهدت بان للانسان روحا وراء هذا الهيكل المحسوس الدائم التبدل والتحلل وكادت الضرورة تقتضي بذلك ولو بادنى بنية وهو المراد بالنفس الانسانية والمعتمد من آراء المتكلمين انها جسم لطيف سار في البدن لا يتبدل ولا يتحلل او الاجزاء الاصلية الباقية التي لا تقوم الحيوة باقل منها وكانه المراد بالهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اى من شانها ان تحس ومن آراء الفلاسفة وكثير من المسلمين انها جوهر مجرد متصرف في البدن متعلق اولا بروح قلبي يسري
في البدن فيفيض على الاعضاء قواها لنا وجوه الاول الحكم بالكلي على الجزئي فيلزم ان ندركهما ومدرك
الجزئي منا هو الجسم ليس الا كما في سائر الحيوانات الثاني ان كل احد يقطع بان المشار اليه بانا حاضر هناك
وقائم وقاعد وماذاك الا الجسم الثالث لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى الابدان على السواء فجاز ان ينتقل ؟

في اعتبارهما جميعا ولان الشئ انما يكون نفسا بكونه مبدأ الآثار ومكمل النوع
ولفظ القوة لايدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال ولاشك ان تعريف الشئ
بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولى ففي الجملة لما امكن تفسير النفس
بما يعم السماويات والارضيات ثم تمييز كل بما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط
آثره في المتن فان قيل قد ذكروا ان للسمويات حسا وحركة وتعقلا كليا فعلى هذا
لايصلح ذلك مميز الحيوانية والانسانية قلنا ذكر في الشفاء ان المراد بالحس ههنا
مايكون على طريق الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل ماهو شان العقل الهيولاني
والعقل بالملكة وامر السموات ليس كذلك (قال ثم مقتضى قواعدهم ٨)
يعني ان مقتضى ماذكروا من ان كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة وان لكل نوع من
الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة وان البدن الانساني يتم جسما
خاصا ثم تتعلق به النفس الناطقة يقتضي ان يكون في الانسان نفس هي مبدأ تعقل
الكليات وكذا في كل حيوان بخواصه واخرى مبدأ لحركات والاحساسات واخرى
مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان ليس
الامر كذلك بل المركبات منها ماله صورة معدنية يقتصر فعلها على حفظ المواد
المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف
ميولها الى امكنتها المختلفة ومنها ماله صورة يسمى نفسا نباتية يصدر عنها مع الحفظ
المذكور جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى مواد المركب وصرفها
في وجوه التغذية والانماء والتوليد ومنها ماله صورة يسمى نفسا حيوانية يصدر
عنها مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ماله نفس
مجردة يصدر عنها مع الافعال السابقة كلها النطق ومايتبعه (قال واما عندنا ٧)
يعني لما لم يثبت عند المتكلمين اختلاف انواع الاجسام واستناد الآثار اليها ليحتاج
الى فصول منوعة ومبادي مختلفة بنوا اثبات النفس على الادلة السمعية والتنبيهات
العقلية مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة دائما في التبدل والتحلل والنفس
بحالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن واجزائه ولايغفل بحال
عن وجود ذاته وانه قد يريد ما يمانعه البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة قد اختلفت كلمة
الفريقين في حقيقة النفس فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء
وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اى الشهوة والغضب وقيل الاختلاط

الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء لايتجزأ فى القلب وكثيرمن المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هى هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اى التى من شانها ان يحس بها وجهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذى يتولدمنه الاعضاء نورانى علوى خفيف حى لذاته نافذ فى جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد فى الورد والنار فى الفحم لايتطرق اليه تبدل ولاانحلال بقاؤه فى الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة فى القلب سارية فى الاعضاء من طريق الشرايين اى العروق الضاربة اومتكونة فى الدماغ نافذة فى الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد فى ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبيروالتصرف ومتعلقه اولا وهوماذكره المتكلمون من الروح القلبى المتكون فى جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها تسرى فى جميع البدن فتفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونهامن قبيل الاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعنى النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلى على الجزئى كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انا لا نثبت لها نفوسا مجردة ورد بانا لانسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا ننازع فى ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات واذا لم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت الثانى ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو النفس متصف بانه حاضرهناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هى بعينها ادراكات المشار اليه بانا اعنى النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة اومغايرة للبدن امتنع ان تكون صفتها عين صفته والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق بحيث توصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكذا الادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لاالنفس بواسطتها

٣ فلا يكون زيد الآن هو الذى كان والكل ضعيف الرابع فلو اهر النصوص ولانفيد القطع واما الاستدلال بانه لادليل على تجردها فيجب نفيه فمع ضعفه معارض بانه لادليل على تحيزها فيجب نفيه منه

(فالمراد)

فالمراد به البدن وليس معنى هذا الكلام انها لشدة تعلقها بالبدن واستغرافها في احواله الغفل فيحكم عليها بما هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف ليلزم كونها في غاية الغفلة الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء فلم تتعلق ببدن دون آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن آخر وحينئذ لم يصلح القطع بان زيدا الآن هو الذى كان بالامس ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لايليق بمزاجه واعتداله الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول فى النار وعرضها عليها وكالترفرف حول الجنازة وككونها فى قناديل من نور اوفى جوف طيور خضر وامثال ذلك ولاخفاء فى احتمال التأويل وكونها على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان مجرد مغايرتها للبدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها لادليل على تجردها فيجب ان لاتكون مجردة لان الشئ انما يثبت بدليله وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية يعارض بانه لادليل على كونها جسما اوجسمانيا فيجب ان لا تكون كذلك (قال احتجوا ٢) اى القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا لامور يمتنع حلولها فى الماديات وكل ماهو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما بيان كونها محلا لامور هذا شانها فلانها تتعقلها وقد سبق ان التعلق انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال والمادى لايكون صورة لغير المادى ومثالا له واما بيان تلك الامور وامتناع حلولها فى المادة فهو ان من جملة معقولاتها الواجب وان لم يكن تعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها فى الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجودا وليس بموجود ولاخفاء فى امتناع حلول صورة المجرد فى المادى ومنها المعانى الكلية التى لايمنع نفس تصورها الشركة كالانسانية المتناولة لزيد وعمرو فانها يمتنع اختصاصها بشئ من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك عنه الشئ المادى فى الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك والا لم تكن متناولة لما ليس له ذلك والحاصل ان الحلول فى المادى يستلزم الاختصاص بشئ من المقدير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك والكلية تنافى ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصورة الكلية عاقلة لها واللازم باطل ومنها المعانى التى لا تقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال ومع ذلك فالمط وهو وجود ما لا ينقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان من المعقولات ماهو واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم والجسمانى منقسم وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل

ومقدار كالكليات ولما لا يقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وسائر البسايط التى اليها تنتهى المركبات ولا يمتنع اجتماعه فى جسم كالضدين بل الصور والاشكال المختلفة دون مجرد اذلا تزاحم فيه بين الصور ولو من الضدين او النقيضين ومبناه على كون التعقل بحصول الصورة وعلى نفى ذى وضع غير منقسم وعلى تساوى الصورة وذى الصورة فى التجرد وفى الوضع والمقدار وفى قبول الانقسام وفى التضاد وانعدامها وعلى استلزام انقسام المحل انقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل لا للطبيعة تلحقه كالنقطة فى الخط المتناهى متى

كحلول السواد والحركة والمقدار فى الجسم لا لطبيعة تلحقه كحلول النقطة فى الخط لتناهيه و كحلول الشكل فى السطح لكونه ذا نهاية واحدة او اكثر وكحلول المحاذاة فى الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع ما فيه و كحلول الوحدة فى الاجزاء من حيث هى مجموع ومنها المعانى التى لايمكن اجتماعها الا فى المجردات دون الجسم كالضدين و كعدة من الصور والاشكال فانه لا تزاحم بينها فى العقل بل نتصورهـا و نحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع فى محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا و هذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوهـا اربعة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات او للكليات او للبسائط او للمتمانعات والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشئ يكون بحلول صورته فى الحال لابمجرد اضافة بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لولم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم يجز ان تكون جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذى لايتجزأ ومنها ان الشئ اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة يمتنع حلولها فى المادى ولم يجز ان تكون حالة فى جسم عاقل لكنها اذ اوجدت فى الخارج كانت ذلك الشئ المجرد ومنها ان صورة الشئ اذا اختصت بوضع و مقدار و كيفية لحلولها فى جسم كذلك كان الشئ ايضا مختصا بذلك ولم يجز ان يكون فى ذاته غير مختص بشئ من الاوضاع والكيفيات والمقادير و منها ان الشئ اذا لم يقبل الانقسام كانت صورتها الحاصلة فى العاقل كذلك و لم يجز ان تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون الشئ غير منقسم لذاته ولا لحلوله فى منقسم ومنها ان الشيئين اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما فى محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما فى الجوهر العاقل كذلك وقد سبق ان صورة الشئ قد تخالفه فى كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما فى العاقل لايجوز ان يكون لقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته ليمتنع حلول البسيط فى العاقل الجسمانى المنقسم البتة بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزأ ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة (قال الثانى ٢) اى من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة بصفات لا توجد للماديات و كل ماهو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها وآلاتها و ادراكاتها ولايلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولاشئ من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل وجودها احدها انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسمانى ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولايمكن توسط الآلة بين الشئ وذاته وآلته وادراكاته و ثانيهما ان النفس لا تضعف فى التعقل عند ضعف البدن واعضائه وقواه بل تبت علمه او تزيد فان الانسان فى سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه فى سن النمو

٢ انها تدرك ذاتها وآلاتها و ادراكاتها و لا يلحقها بكثرة الافعال وضعف الاعضاء والآلات ضعف و كلال بل قوة و كمال و لا شئ من القوى الجسمانية كذلك و مرجعه الى استقراء وتمثيل

متن

لما حصل له من التمرن على الادراكات واستحضار صور المدركات وكذا عند توالى الافكار المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات فلو كان تعلقها بآلات بدنية لكانت تابعة لها فى الضعف والكلال وثالثها انها لوكانت من الماديات اوهنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شان القوى الجسمانية بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لايكون الامع انفعال لموضوعاتها كتأثر الحواس من المحسوسات فى المدركة وكمحرك الاعضاء عند تحريك غيرها فى الحركة والانفعال لايكون الاعن قاسر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه وهم معترفون بان الوجوه الثلثة اقناعية لابرهانية لجواز ان تدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ماهو آلة لها فى سائر الادراكات وان يكون كال القوة الجسمانية العاقلة يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعضو لا يلحقه الاختلال او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى فى الكلال والانفعال

(قال الثالث ٢) لوكانت النفس الناطقة جوهرا ساريا فى جسم اوعرضا حالا فيه لزم ان تكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما اوغير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن او اعضاءه مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكفى فى تعقل ذلك حضوره بنفسه اولا بل يتوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها ولصفاتها احاصلة لها لا بالمقايسة الى الغير ككونها مدركة لذاتها بخلاف مايكون حصولها للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة غير حاصلة فى الموضوع فانها لاتدركها دائما بل حال المقايسة فقط وان كان الثانى لزم الثانى لانه لوحصل لها تعقل ذلك الجسم فى وقت دون وقت كان ذلك لحصول صورته لها بعد مالم تكن واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة فى ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه فلزم فى مادة معينة اجتماع صورتين لشئ واحد اعنى الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم حالتى التعقل وعدمه والصورة المتجددة التى تحصل له حال تعقل النفس اياه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المتحدة الماهية يمتنع ان تتغاير من غير تغاير المواد ومايجرى مجراها ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والاجاز ان لايكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافيا فى تعقله ومع هذا لايحتاج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرايط تلك الاضافة المخصوصة وايضا لاتماثل بين الصورتين لان المنتزعة حالة فى النفس والاصلية فى الجسم بل فى مادته

٢ ان القوة العاقلة لوكانت فى جسم فاما ان تكفى فى تعقله حضوره فلا ينقطع كتعقل النفس ذاتها وصفاتها اللازمة التى ليست بالمقايسة الى شئ اولا فلا يحصل اصلا لامتناع تعدد الصور لشئ واحد فى مادة واحدة ومبناه على كون الادراك بحصول الصورة متن

ولوجعلنا مثالين من جهة كونهما صورة لشئ واحد من غير اختلاف الا في كون احدا هما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ماسبق وههنا الامتياز باق وان جعلا قائمين لشئ واحد لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامها بمادة الجسم وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لوكان حلول النفس في ذلك الجسم حلول العرض في محله لابطريق مداخلة الاجزاء (قال ثم بنوا ٧) يشير الى ان للافلاك نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة الى حالة ملايمة فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا عنه بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال ولايلزم ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيمابين المبدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في الحيز لايمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستديرة امافيما لاينقطع عند تمام دوره فظاهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الحيز الذي يقع فيه ذلك الجزء عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع ايثار الطريق الاطول على الاقصر ولاقسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع فحيث لاطبع فلاقسر وعلى وفق القاسر فلاتختلف في الجهة والسرعة والبطؤ فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك ولايكفي لجزئياتها وخصوصياتها تعقل كلي لان نسبته الى الكل على السواء ولا ادراكات جزئية وتخيلات محضة لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهي القوى الجسمانية فاذن لابد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لايمكن الابقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات كلية وقد تقرر ان ذلك لايكون الا للذات المجردة فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هي بمنزلة النفوس الحيوانية لابداننا ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات كلية هي بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية والارادية وان التعقل الكلي لايكون الا للمجردات ولا الجزئي الا بالجسمانيات بانا لانسلم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لايجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة لاشيأ من الاينون والاوضاع التي تترك ولانسلم ان القسر لايكون الا على خلاف الطبع وان القاسر لايكون الا متشابها ليلزم تشابه الحركات وان الكلي من الارادة والادراك لايصلح مبدأ لخصوصيات الحركات لم لايجوز ان تستند الحركات المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متعاقبة لالارادة وادراك للحركة على الاطلاق

٧ على استلزام ادراك الكلي تجرد العقل والجزئي توسط الآلات ان للافلاك نفوسا مجردة وقوى جسمانية لما ان حركاتها ليست طبيعية لان المطلوب بالطبع لايكون مهروبا عنه بالطبع ولاقسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع فتنتفي بانتفائه وعلى وفق القاسر فتتشابه بل ارادية ولايكفي التخيل المحض لانه لا ينتظم ابدا ولا التعقل الكلي لانه لا يصلح مبدأ لجزئيات الحركة لاستواء نسبته الى الكل واكثر المقدمات في حيز المنع متن

(وتحقيق)

وتحقيق ذلك ماشار اليه ابن سينا فى الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لايكون الاالوضع المعين و يمتنع ان يكون موجودا لان الحاصل لايطلب وان يكون فى الحركةالسرمدية جزئيا لان الحركةالتوجهةاليه تنقطع عنده فطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كليا تفرضه الارادة وتجه اليه بالحركة والتعين لاينافى الكلية لان كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك الكلى واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور فى النجاة والشفاء ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة فى المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح فى الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هى مبدأ الارادة الكلية ونفس منطبعة هى مبدأ الارادة الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا مما لم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذانفسين اعنى ذاتين متباينتين هو آلة لهما بل الارادات الجزئية تنبعث عن ارادة كلية ومبدؤهما نفس واحدة مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التى هى باعتبار تحريكها قوة كما فى نفوسنا وابداننا بعينها ولايخفى انهذا مناقشة فى اللفظ حيث سمى تلك الصورة والقوة نفسا (قال المبحث الثانى ٩) ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلافات الآلات وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لاتختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف فى الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوى المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وماتناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام فى المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان فى الحقيقة فلم يقل به قائل تصريحا كذا ذكره ابو البركات فى المعتبر احتج الجمهور بان ما يعقل من النفس و يحمل حدا لها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بحد واحد لايوجب الوحدة النوعية اذ المعانى الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول فى جواب السؤال بما هو عن اى فرد واى طائفة تفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهرى وقد يحتج بانها متشاركة فى كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت

٩ النفوس متماثلة لوحدة حدها وقيل متخالفة لاختلاف لوازمها وآثارها وكلاهما ضعيف
متن

٩ واستنادها الى القادر المختار عندنا يقتضي حدوثها مجردة كانت اولا واختلفت ظواهر النصوص في ان الحدوث قبل البدن اوبعده واما عند الفلاسفة فقيل قديمة لان الحادث لايكون ابديا ولا عن المحل غنيا وكلاهما ممنوع وقيل حادثة لوجوه الاول انها قبل التعلق تكون معطلة ﴿ ٣٦ ﴾ ولاتعطل في الوجود بخلاف مابعد المفارقة فانها في روح وريحان او عذاب ونيران الثاني انه اذا حدث للبدن مزاجه الخاص فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعموم الفيض والمشروط بالحادث حادث فان قيل فيلزم انتفاؤه بانتفائه قلنا هو شرط الحدوث لاالوجود واعترض بان التوصد لاكتساب الكمال لايكون معطلا وبان المزاج شرط التعلق لا الحدوث الثالث وهو العمدة انها بعد التعلق متعددة قطعا فقبله ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة مع منافاته التجرد مستلزم للمطلوب وان كانت متعددة فتمايزها بالماهية ولوازمها ينافي التماثل وبما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلا يستلزم الدور وبالعوارض المادية بان يتعاقب الابدان لاعن بداية يستلزم التناسخ وقدم الجسم اما (بعض بعد المفارقة فا. متمايز باق لماحصل لكل من الخواص واقلها الشعور بهويتها واعترض بمنع التماثل ولو [illegible] وبمنع استحالة قدم الجسم والتناسخ كيف وقد قالوا ان بثلاثة عالم جديد [illegible]

من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلي من الجنس والفصل لاينافي التجرد ولايستلزم الجسمية واحتج الاخرون بان اختلاف النفوس وصفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة جدا في احوال البدن والاسباب الخارجة متقاربة في الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيرا مايوجد الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قدتبدل مزاجه جدا وهو على غريزته الاولى ولاخفاء في ان هذا من الاقناعيات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر لانطلع على تفاصيلها (قال واستنادها ٩) يعني ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولادلالة في الحديث مع كونه خبرا واحدا على ان المراد بالارواح النفوس البشرية والجواهر العلوية ولافي الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على ماسيجيء وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اي قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلاينافي دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة لم تكن مجردة لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة فان ما مر على تقدير تمامه لايفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلهما او يتعلق بها وهذا لاينافي كونه مجردا في ذاته وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولامعطل في الطبيعة وجه اللزوم ما مضى في ابطال التناسخ ولايلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتذة بكمالاتها او متألمة بفقدانها وجه الانتفاء فتكون في شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لاتعطيل في الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات ولاتعلق بجسم آخر بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلاتكون معطلة الثاني انها مشروطة بمزاج خاص في البدن مناسب لنفس خاص

يفيض عليه لتمام الاستعداد فى القابل وعموم الفيض من الفاعل والمشروط بالحادث
حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان ينعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط
عند انتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لا لبقائها كما
فى كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها
بالبدن لا وجودها الثالث وهو العمدة فى اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما
ان تكون فى الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى
على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الاشخاص فى العلوم
والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام والتجزى وهو على المجرد محال او بزوال الواحد
وحصول الكثير وهو قول بالحدوث ولا الى الثانى لان تمايزها اما بذاتها فينحصر
[illegible] فى شخص ولا يوجد [illegible] والخصم يوافقنا على بطلانه واما بالعوارض
وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد ومادة النفس هى
البدن ولا بدن فى الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام
فى النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة اليها الكة فتمايزها فى الازل بابدان قديمة لا تتصور
الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سنشير اليه فان
قيل لم لا يجوز ان تكون تمايزها بامور فيها كالشعور بهوياتها مثلا قلنا لان هذا اما
[illegible] التمايز ليكون الشعور فى هذه مغايرا للحال فى تلك فتعليل التمايز بذلك دور
[illegible] بعد مفارقة الابدان [illegible]
[illegible] المادية قلنا ممنوع لجواز [illegible] تمايزها [illegible] من خواصها التى
لا توجد فى الاخرى واقلها الشعور [illegible] واعترض بوجهين احدهما انا لا نسلم
بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا فى الشخص اذ لم تقم حجة على
انه يجب ان توجد نفسان متحدتان فى الماهية وثانيهما انا لا نسلم امتناع ان يوجد
جسم قديم تتعلق به النفس فى الازل ثم تنتقل منه الى آخر وآخر على سبيل التناسخ
كيف وعمدتهم الوثقى فى ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيجيء فلو بنى
اثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل نحن نبين امتناع تعين النفس
بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان نقول لو كانت تعين هذه
النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لكانت متعينة قبله فلم تكن موجودة سواء كان
التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون قبل هذا البدن متعينة
ببدن آخر معين وقبله بآخر وآخر لا الى بداية فتكون موجودة بتعينات متعاقبة
ولا [illegible] من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراض بان الكلام الزامى على من سلم تماثل
النفوس و بطلان التناسخ (قال ثم النفس منها ٢) يعنى ان كل نفس تعلم بالضرورة
ان ليس معها فى هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف فى بدن

٣ يكون ببدن معين قبله لا تعين فلا وجود بطل التناسخ اولم يبطل قلنا لابد من ابطال ان يتعين قبله ببدن آخر معين وهكذا وقد يجاب بان الخصم معترف بالمقدمتين متن

٢ بان ليس معها فى هذا البدن تدبر آخر ولا لها تدبير فى بدن آخر فهما على التعادل ليس لبدن نفسان ولا لنفس بدنان لا معا ولا على البدل والا لزم ان تتذكر شيئا من احوال البدن الاول وان ينطبق عدد الكائنات على الفاسدات وان يجامعها نفس اخرى حادثة بتمام الاستعداد وعموم الفيض واعترض بانها قد تسلم انما يبقى الانتقال الى بدن آخر انسان لا حيوان او نبات اوجماد على اختلاف آراء المتناسخة او جرم سماوى متن

آخر فالنفس مع البدن على التساوى ليس لبدن واحد الانفس واحدة ولاتتعلق نفس واحدة الابدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى بدن آخر فلوجوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذى لايختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا الثانى انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحدا وتعلق واحدة منها بابدان كثيرة معا لكنا نعلم قطعا بانه قد يهلك فى مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لايحدث مثلها الافى اعصار متطاولة الثالث انه لو انتقل نفس الى بدن لزم ان تجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد فى القابل اعنى البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد فى القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لايقال لابد مع ذلك من عدم المانع ولعل تعلق المنتقلة مانع ويكون لها الاولوية فى المنع بمالها من الكمال لانا نقول لادخل للكمال فى اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس فاذن ليس منع الانتقال للحدوث اولى من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انسانى ولا يدل على انها لاتنتقل الى حيوان آخر من البهايم والسباع وغيرهما على ماجوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات على ماجوزه بعضهم وسماه فسخا ولا الى جماد على ماجوزه آخر وسماه رسخا ولا الى جرم سماوى على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق فى تدبير البدن الآخر مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثانى بمنع لزوم التساوى وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لاتنتقل نفوس الهالكين الكثيرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وماتوهم من التعطل مع انه لاحجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وعلى الثالث بانه مبنى على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا لاحادثا او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لامانع اصلا والكل فى حيز المنع (قال وغاية متسبثهم ٣) يعنى ليس للتناسخية دليل يعتد به وغاية ماتمسكوا به فى اثبات التناسخ على الاطلاق ان انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم آخر انسانى او غيره وجوه الاول انها

٣ فى اثبات التناسخ على الاطلاق انه لامعطل فى الوجود وان النفوس جبلت على الاستكمال وذلك فى التعلق وانها قديمة فتكون متناهية لاستنادها الى علل وحيثيات متناهية لامتناع وجود مالا يتناهى والابدان غير متناهية والكل ضعيف متن

لولم تتعلق لكانت معطلة ولامعطل فى الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة الثانى انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال لايكون الا بالتعلق لان ذلك شان النفس والالكانت عقلا لانفسا ورد بانه ربما كان الشئ طالبا لكماله ولايحصل لزوال الاسباب والآلات بحيث لايحصل لها البدل الثالث انها قديمة لماسبق من الادلة فتكون متناهية العدد لامتناع وجود مالا يتناهى بالفعل بخلاف مالا يتناهى من الحوادث كالحركات والاوضاع ومايستند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقا بل الابدان الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى مالايتناهى من الادوار الفلكية واوضاعها فلولم تتعلق كل نفس الابدن واحد لزم توزع مايتناهى على مالايتناهى وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناهى القدماء لوثبت فان الادلة انماتمت فيماله وضع وترتيب وضع لايتناهى الابدان وعللها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اريد الابدان التى صارت انسانا بالفعل اقتصر على منع لاتناهيها (قال والذى ثبت ٨) قديتوهم ان من شريعتنا القول بالتناسخ فان مسخ اهل مائدة قردة وخنازير ردلنفوسهم الى ابدان حيوانات اخر والمعاد الجسمانى رد لنفوس الكل الى ابدان اخر انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لاتكون الابدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والاشكال بلانزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق فى الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب لاان تتبدل صور الابدان كما فى المسخ او ان تجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فترد اليها النفوس كما فى المعاد على الاطلاق وكما فى احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص (قال ومايحكيه بعضهم ٣) يعنى ان القول بالتناسخ فى الجملة اى تعلق بعض النفوس بابدان اخر فى الدنيا محكى عن كثير من الفلاسفة الا انه حكاية لاتعضدها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها وذلك انهم ينكرون المعاد الجسمانى اعنى حشر الاجساد وكون الجنة والنار دارى ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية و يجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيهامن الهيئات معذبة بمايليق فيهامن الذل والهوان مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفار والمعجب بالطاووس والشرير بالكلب و يكون لها تدرج فى ذلك بحسب الانواع والاشخاص اى تنزل من بدن الى بدن هو ادنى فى تلك الهيئة المناسبة مثلا تبتدى نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى مادونه فى ذلك حتى تنتهى الى النمل ثم تتصل بعالم العقول عندزوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان من المتمين من التناسخية الى دين الاسلام يروجون هذا الرأى بالعبارات المهذبة والاستعارات المستعذبة و يصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى اصحاب

٨ من مسخ بعض الكفرة قردة وخنازير ومن ردالنفوس الى الابدان المحشورة فليس من المتنازع فى شئ متن

٣ من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول و المتوسطة باجرام سماوية اواشباح مثالية وستعرفها و الناقصة بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات مندرجة فى ذلك الى ان تخلص من الظلمات بما فيها من انواع العذاب والسكرات فالنصوص القاطعة فى باب المعاد قاطعة بكذبه ولا ريب فيها انهم يصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى اصحاب النار افتراء على الله تعالى علوا كبيرا متن

النار اجتراء على الله وافتراء على ماهو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجرى مجراهم من الغاوين المغوين الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف القول غرورا فمن جملة ذلك ماقالوا فى قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اى بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اى بالكون وفى قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اى من دركات جهنم التى هى ابدان الحيوانات وكذا فى قوله تعالى فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفى قوله تعالى ومامن دابة فى الارض الآية معناه انهم كانوا املكم فى الخلق والمعايش والعلوم والصناعات فانتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفى قوله تعالى كونوا قردة خاسئين اى بعد المفارقة وفى قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اى على صور الحيوانات المنكسة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر فى كتب التفسير بل فى سياق الآيات لايخفى عليه فساد هذه الهذيانات وجوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات ونفوس المتوسطين تتخلص الى عالم المثل المعلقة فى مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم فى ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم فى مظاهر الظلمانيات والصور المستكرهة بحسب اختلاف مراتبهم فى الشقاوة فيبقى بعضهم فى ذلك الظلمات ابدا لكون الشقاوة فى الغاية وبعضهم ينتقل بالتدريج الى عالم الانوار المجردة وستعرف معنى المثل المعلقة (قال المبحث الثالث ٨) يعنى ان فناء البدن لايوجب فناء النفس المغايرة له مجردة كانت اومادية اى جسما حالا فيه لان كونها مدبرة له متصرفة فيه لايقتضى فناءها بفنائه لكن مجرد ذلك لايدل على كونها باقية البتة فلهذا احتيج فى ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهى من الكثرة والظهور بحيث لاتفتقر الى الذكر وقد اورد الامام فى المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية فى هذا الباب مايفضى ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فزعموا انه يمتنع فناء النفس بوجهين احدهما انها مستندة الى علة قديمة امابالاستقلال فتكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلاتكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط للحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهى باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشئ يكون باقيا معه موصوفا به ومحل ان يكون الباقى بالفعل باقيامع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط محل البقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد اومشتملة عليه فلاتكون هى ولاشئ من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هى امكان العدم وهو امر اعتبارى لايقتضى وجود محل اجيب

٨ اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لاتفنى بفنائه لظهور ان علاقة التدبير لاتقتضى ذلك الا ان دليل بقائها عندنا السمع وعند الفلاسفة امتناع فنائها لاستنادها الى القديم استقلالا او بشرط فى الحدوث دون البقاء وهو ضعيف ولانها لوفنيت لكانت فى مادة كالصور والاعراض لان قوة الفناء وقبوله بمعنى امكانه الاستعدادى لاالذاتى الاعتبارى يفتقر الى محل يبقى عند حصول المقبول ويقوم به ماهو من صفات النفس ورد بمنع ذلك فى المقبول العدمى متن

بان المراد الامكان الاستعدادي الذى يجتمع مع وجود الشئ لا الامكان الذاتى الاعتبارى ورد هذا الدليل بانا لانسلم ان قوة قبول الامر العدمى كالفناء مثلا يقتضى وجود محل لها يجتمع مع المقبول ولو سلم فقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضى مادة ويكفى المادة التى تتعلق بها النفس من غير حلول فلم لايكفى مثلها فى قوة الفناء وقد يجاب بان القوة الاستعدادية عرض فلابد له من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودى او عدمى ثم استعداد بدن الجنين بماله من اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبدأ نفس تدبره معنى معقول واما استعداده ببطلان ذلك المزاج لان ينعدم ذلك المدبر فغير معقول بل غايته ان ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لايقتضى الفناء (قال المبحث الرابع[٣]) لانزاع فى ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه الاول ان ما يشير اليه كل احد بقوله انا و هو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلى و انه ليس هذا الفرس و ان هذا اللون غير هذا الطعم و ان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الكلى والجزئى او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد الثانى ان نفس كل احد تتصرف فى بدنه الجزئى وتباشر افعاله الجزئية و ذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الرأى الكلى نسبته الى جميع الجزئيات على السواء و لان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع و يبصر و يدرك المعقولات وان كان يتوقف بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات و ليست النفس سوى ذلك الواحد الذى يشير اليه كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة و ليسا فعلى قوة واحدة وهذا فى التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثانى لولم يكن الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة و كذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة فى محال هذه القوى توجب الآفة فى هذه الافعال كما لا توجبها الآفة فى الاعضاء الاخر واللازم باطل بالتجربة الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة لان حال النفس و ادراكاته لا تتفاوت بالغيبة والحضور الرابع لو كان التخيل للنفس لا لقوة جسمانية لما امكن تخيل

[٣] مدرك الجزئيات عندنا النفس لانها تحكم بالكلى على الجزئى و بتغاير الجزئيين ولان الافعال الجزئية تتوقف على ادراكات جزئية اذ الرأى الكلى نسبته الى الجزئيات على السواء ولان كل احد يقطع بانه الذى يبصر ويسمع وعند الفلاسفة الحواس والالم يحصل الجزم بان الابصار للباصرة والسماع للسامعة ولم توجب آفة العضو آفة فعله ولم يتوقف الاحساس على الحضور اذ لا يتفاوت حال النفس ولم تحيل ذوات الاوضاع و المقادير لامتناع ارتسامها فى المجرد ولم يحصل الامتياز من المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين اذ لا امتياز الا بالمحل وحمل كلامهم على انها لاتدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات يرفع النزاع و يجمع بين ادلة الفريقين ولايشكل باحساس البهايم مع عدم النفس لانه لو سلم فالاشتراك فى اللوازم لايوجب الاشتراك فى الملزوم ولا بادراك النفس هويتها لانه لايفتقر الى ارتسام الصورة على ان الكلام فى الجزئيات المادية التى يمتنع ارتسام صورها ولا بان تعلقها بهذا (٦) البدن يقتضى (ى) تصوره والقصد اليه اذ لايكفى تصور بدن ما لاستواء نسبته لان ذلك التعلق شوقى طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصوره بعينه ولا بادراكها الآلات عند قصد استعمالها لجواز ان يكون مجملا او تكون الخصوصيات بحسب الاضافة من غير

ذوات الاوضاع و المقادير لامتناع ارتسامها فى المجرد وقد سبق انه لابد فى الادراك من الارتسام الخامس لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا لامن الخارج مربعا مجنحا بمربعين متساويين فى جميع الوجوه الا فى ان احدهما على يمين المربع والآخر على يساره هكذا اذ ليس امتيازهما بالماهية و لوازمها وعوارضها كالمقدار و الشكل والسواد والبياض و غير ذلك لفرض التساوى فيها بل بالمحل و ليس المحل الخارجى لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكى والمجرد لايصلح محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية ولايخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين و ظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما فى الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا والجواب انه لوسلم ذلك يجوز ان يكون المدرك فيها هى القوى الجسمانية وفينا النفس بواسطة القوى و هذا معنى قولنا الاشتراك فى اللوازم وهى الاحساسات لا يوجب الاشتراك فى الملزوم وهو النفس المجردة الثانى انه لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة فى ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات التى يمتنع ارتسام صورها فى النفس المجردة و اما ما لا يفتقر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلايفتقر الى توسط الة الثالث انها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه اذ لايكفى فى ذلك تصور بدن كلى لان نسبته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن شوقى طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصور البدن بعينه الرابع انها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والتحريكات تتصورها باعيانها من غير توسط آلة والجواب انها تتصورها من حيث هى آلات لهذه النفوس حاصلة فى هذا البدن المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة و لا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات فى ذواتها كما اذا حاولنا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين فى الخارج وان لم نشاهده بعينه ويجوزان ندركها بعينها على سبيل التخيل فان المتخيلات لايجب ان تتأدى من طرق الحواس البتة بقى ههنا اشكال و هو انه اذا كان المدرك للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة فى الآلة فاما ان تكون الصورة حاصلة فى النفس ايضا على مايشعر به قولهم ليس الادراك بحصول الصورة فى الآلة فقط بل بحصولها فى النفس لحصولها فى الآلة و بالحضور عند المدرك للحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضور مرتين و حينئذ يعود المحذور اعنى ارتسام صوررة الجزئى

قد ان تنتهى الى حد الجزئية بان تدرك مثلا سابقتنا فى هذا البدن المحسوس ثم يتوجه ان فى ادراك المحسوس ان ارتسمت الصورة فى النفس ايضا عاد المحذور وان لم ترتسم فاى حالة تحصل للنفس عند ارتسام الصورة فى الآلة نسميها ادراكا وحضور الشئ عند النفس ولم لايكفى مثلها فى ادراك الكلى من غير صورة فى النفس
متن

٢ فعندهم لايبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات وعندنا يبقى بل الظاهر من قانون الاسلام الادراكات المجددة ايضا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة من نفوس الاخيار متن ٣ (المبحث الخامس) قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلا ﴿ ٤٣ ﴾ نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن للتكميل عقلا عمليا اما النظري

والمحسوس في المجرد و اما ان لا تكون الصورة حاصلة في النفس بل في الآلة فقط على ماهو الظاهر من كلامهم و ليست الآلة الاجزأ من جسم تدبره النفس فلا بد من تحقيق اى حالة تحصل للنفس نسميها ادراكا و حضور الشيء عند النفس ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه و حصول صورته في مادته و انها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس و بالجملة فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم اوجبتم ذلك في ادراك الكليات مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس او العقل (قال تنبيه ٢) لماكان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات فعند مفارقة النفس وبطلان الآلات لاتبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لمالم تكن الآلات شرطا في ادراك الجزئيات امالانه ليس بحصول الصورة لافي النفس ولافي الحس واما لانه لايمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم و بين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس بعد المفارقة تعلقاما بالبدن و بالتربة التي دفنت فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة وافاضات (قال المبحث الخامس ٣) قدسبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغير والفعل فكذا على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عمافوقها من المبادى للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلانظريا و باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظرى اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوى اومتوسط اوضعيف فالضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعدحصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لماحصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافاعظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار على

فمراتبه اربع لانه اما استعداد ضعيف هو محض قابليتها للمعقولات ويسمى عقلا هيولانيا او بتوسط هو الاستعداد للنظريات بحصول الضروريات ويسمى عقلابالملكة اوبقوى هو الاقتدار على استحضار النظريات بلا كسب لكونها مكتسبة مخزونة ويسمى عقلا بالفعل واما كمالها في ذلك وهوحضور النظريات عندهامشاهدةويسمى العقل المستفادوايضا النفس اما خالية اومتحلية بالضروريات فقط او بالنظريات ايضابدون الحضور اومعه واختلفت العبارات في ان الاربعة اسامى لهذه الحالات اوللنفس باعتبارها اوالقوى هي مباديها وفي ان المعتبر في المستفاد مجرد الحضور

حتى يكون بحسب الوجود مثل العقل بالفعل وان كان غاية بحسب الشرف والكمال اوحضور الكل بحيث لايغيب اصلا حتى يمتنع او يستبعد جدا حصوله مادامت النفس متعلقة والاول اشبه بحصر المراتب متن

استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لايكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلامستفادا اى من خارج وهو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيماله من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم فى ان المذكورات اسامى لهذه الاستعدادات والكمال اوللنفس باعتبار اتصافها بها اولقوى فى النفس هى مباديها مثلا يقال تارة ان العقل الهيولانى هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة من شانها الاستعداد المحض وتارة انه النفس فى مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا فى البواقى وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال ابن سينا هو صورة المعقولات الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال فى كتاب المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا فى ان المعتبر فى المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث لا تغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه يمتنع او يستبعد جدامادامت النفس متعلقة بالبدن اومجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود على ماصرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذى يخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولايخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب فى الاربع نعم حضور الكل بحيث لايغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام فى بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت فى تلك الحالة عقلا هيولانيا والا فان حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لاغير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هى النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة واما ماذكر فى المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اى

(ضرورة)

ضرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم نجده فى كلام القوم (قال واما العملى ٧) يعنى انها قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات فى موضوعاتها التى هى بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التى يجب الاتيان بها من المفاسد التى يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هى مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها صلاحية ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهى استعمالها فى استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية وهى ان افاعيله اعنى اعماله الاختيارية ينبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط من مقدمات اولية او تجربية اوذايعة اوظنية تحكم بها القوة النظرية مثلا يستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغى ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغى ان يصدر عنا ثم نحكم بان هذا الدرهم ينبغى ان نبذله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فتقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق (قال ويتفرع على النظرى ٢) يعنى ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هى اى على الوجه الذى هى عليه وفى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على ماينبغى اى على الوجه الذى يرتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة عملية وفسروا الحكمة على مايشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل فى كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف وفشا الباطل والضلال فى شان الكمال وفى كون الاشياء كما هى والامور على ماينبغى لزم الاقتداء فى ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة الحقيقية هى الشريعة لكن لابمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس مالها وماعليها والعمل بها على ماذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها فى قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة لقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصورا وقوا اما فهى العلم الطبيعى وان كانت من حيث يتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضى كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما يفتقر الى المادة فى الوجود لا فى التصور وان كانت

امر المعاش والمعاد فيستعين بالنظرى من جهة ان افاعيله تنبعث عن آراء جزئية مستنبطة عن الاراء الكلية متن

٢ الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى بقدر الطاقة البشرية وعلى العملى الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ماينبغى بقدرها فمن ههنا يقال ان الحكمة هى خروج النفس من القوة الى الفاعل فى كمالها الممكن وان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقال الحكمة العملية لمعرفة الامور المتعلقة باختيارنا وتخص النظرية بما ليس كذلك فان تعلقت بما يستغنى عن المادة ذهنا وخارجا فالبعد الطبيعة او ذهنا فقط فالرياضى او يحتاج فيهما فالطبيعى والعملية ان تعلقت باصلاح الشخص فتهذيب الاخلاق او المشاركين فى المنزل فتدبير المنزل او المدنية فسياسة المدن

٣ الفاضلة اعتدال القوة الشهوية وهى العفة والغضبية وهى الشجاعة والنطقية وهى الحكمة ومجموعها العدالة ولكل طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة ﴿ ٤٦ ﴾ الخمود والفجور وللشجاعة التهور والجبن وللحكمة الجربزة والغباوة متن

٩ المبحث السادس قد يشاهد من النفوس الانسانية غرايب افعال وادراكات هى عند نا بخلق الله تعالى وقالت الفلاسفة فى الافعال ان النفس قد يكون لها قوة التصرف فى غير بدنها حتى ربما تصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام سيما يناسب بدنها فلا يبعد عنها احداث الامطار والزلازل واهلاك المدن وازالة الامراض ونحو ذلك وقد تحدث اذى فيما اعجبا لخاصية فيها وهى الاصابة بالعين او شرور او غرايب بسرتها ومزاولة افعال خاصة تعلها فالسحر او باستعانة بالروحانيات فالعزائم او بالاجرام الفلكية فدعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية فالطلسمات او بالخواص والعنصرية فالنيرنجات او بالنسب الرياضية فالحيل الهندسية وقد يتركب بعض ذلك مع البعض متن

من حيث لا يتعلق بهما لا قوا ماولا تصورا فالالهى ويسمى العلم الاعلى وعلم مابعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات و ما يتعلق بذلك واعترض صاحب المطارحات بان فى الالهى ما يتعلق بالمادة فى الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وكثير من الامور العامة وفى الرياضى ماقد يستغنى عنها كالعدد وهو مدفوع بقيد الحيثية فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة و يبحث عنه فى الالهى واذا اعتبر من حيث هو فى الاوهام اوفى الموجودات المادية متفرقة ومجتمعة فيبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضى والى هذا اشار فى الشفاء الا انه قد يناقش فى اختصاص حيثية الجمع والتفريق والضرب والقسمة و بالجملة المباحث الحسابية بغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت بآراء ينتظم بها حال التشخص و زكاء نفسه فالحكمة الخلقية و الا فان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية والعامة فالحكمة المدنية والسياسة (قال واصول الاخلاق ٣) للانسان قوة شهوية هى مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب و غيرها و تسمى القوة البهيمية والنفس الامارة و قوة غضبية هى مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفوس اللوامة وقوة نطقية هى مبدأ ادراك الحقايق والشوق الى النظر فى العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد و تحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهى ان تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية لتسلم عن ان يستعبدها الهوى ويستخدمها اللذات ولها طرف افراط هى الخلاعة والفجور اى الوقوع فى ازدياد اللذات على ما ينبغى وطرف تفريط هو الخمود اى السكون عن طلب مارخص فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهى انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب فى الامور الهائلة ولها طرف افراط هو التهور اى الاقدام على مالا ينبغى وتفريط وهو الجبن اى الحذر عمالا ينبغى ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهى معرفة الحقايق على ماهى عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجربزة وهى استعمال الفكر فيما لا ينبغى ولا على ما ينبغى وطرف تفريطها الغباوة وهى تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة هى العدالة فاصول الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة فى كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست (قال المبحث السادس ٩) اشارة اجمالية الى بيان غرايب احوال وافعال تظهر (من النفوس

من النفوس الانسانية وهى عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس خلافا للفلاسفة والكلام فى ذلك يترتب على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثانى فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة اليقظة فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختياره ومثل السحر والعزايم ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال واعمال مخصوصة وذلك لان للنفس تأثيرا فى البدن كما للجواهر العالية المجردة فى عالم الكون والفساد وليس اقتصار تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقية بينهما فلابعد انيكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التأثير فى بدن آخر بل فى حيوان آخر بل فى اجسام اخر حتى تصير بمنزلة نفس ما للعالم اولبعض الاجسام لاسيما الاجسام التى يحصل لها اولو يقبها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص فلابعد ان تحيل الهواء الى الغيم فتحدث مطرا بقدر الحاجة اوازيد كالطوفان وان تفعل تحريكا وتسكينا وتكثيفا وتحللا يتبعهما سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك مدن وازالة امراض ودفع موذيات وغيرها وربما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيرا وتدعوا الله تعالى فتستحق بهيئتها واستعدادها ترجيحا لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقديكون فى بعض النفوس خاصية تحدث فيما اعجبها اذى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس فى احداث الغرايب بمزاولة اعمال مخصوصة وهى السحر او بقوى بعض الروحانيات وهى العزايم او بالاجرام الفلكية وهى دعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية وهى الطلسمات او بالخواص العنصرية وهى النيرنجات او بالنسب الرياضية وهى الحيل الهندسية وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجر الاثقال ونقل المياه والآلات الرقاصة والزمارة ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية (قال وقالوا فى ادراكاتها المتعلقة بالنوم م ٨) اشارة الى القسم الثانى وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بالتفكر فيما تورد عليها الحواس قلما تفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب انحناس الروح الحاملة لقوة الحس عنها تتصل النفس بتلك الجواهر و ينطبع فيها مافيها من صور الاشياء سيما ماهو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال مايقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قدتكون جزئية فى نفسها وقدتكون كلية تحاكيها المتخيلة بصور جزئية ثم تنطبع فى الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصورة المشاهدة باقية على حالها بحيث لاتفاوت فيما جعلته المتخيلة جزئية الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى

---

٨ انها تتصل بعالم الغيب لركود الحواس فيحصل لها صورة ادراكية جزئية فى نفسها او يجعل المتخيلة فان بقيت على حالها بحيث لا تتفاوت فى المجمولة الا بالكلية والجزئية وتأدت الى الحس المشترك فرؤيا صادقة وان تصرف فيها المتخيلة بتبديل الصور فان امكن ان تعاد الى الاصل بضرب من التحليل فرؤيا تعبير والا فاضغاث احلام ومن الاضغاث مايرد على الحس المشترك من الصور المرتسمة فى الخيال بالاحساس او بالانتقال اليه من المتخيلة فى النوم حاصلة كانت قبل او حادثة فيها عند النوم لتغير افعالها بتغير مزاج الروح الحامل اياها كما يرى عند غلبة الصفراء من الاشياء الصفر مثلا

متن

بصورة لازمه اوضده مثلا فهى رؤيا تعبر ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهى الى ماشاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال تترك ما اخذت وتورد شبهه اوضده اومناسبه وربما تبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين اليقظة فالمعبر ينظر فى الحاضر انه صورة لاية صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان ينتهى الى الصورة التى ادركتها النفس وان لم يكن هنالك مناسبة توقف عليه فتلك الرؤيا تعد من اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان تبقى صورة المحسوس فى الخيال فتنتقل فى النوم الى الحس المشترك ومثل ان تألف المفكرة صورة فتنتقل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة فتتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفراء والدم فبالحمراء والسوداء فبالسوداء والبلغم فبالجمد والثلج (قال وقالوا فيما يتعلق باليقظة ٨) هذا هو القسم الثالث وهو غرايب تتعلق بالادراكات حالة اليقظة وذلك ان النفس قد تكون كاملة القوة فنفى بالمجاز بين فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادى اى المجردات العلوية المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس فى اليقظة اتصال بالمبادى فينطبع فيها صور بعض المغيبات بما كان اوليكون ثم يفيض الاثر الى المتخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ اوهائل وربما يرد مكتوبا على لوح او تخاطبا من انسان اوملك اوجنى اوهاتف غيب اونحو ذلك وقد يكون مشاهدة صور مالا حضور له عند الحس الاشرف النفس كال قوته بل الفساد فى الآلات التى يستعملها العقل كما فى المرض والجنون اولاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالعدو بسرعة وكتأمل شئ شاف مرعش للبصر مدهش اياه لشفيفه كسواد وبراق اولغلبة خوف اوطن اووهم تبين التخيل وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العايقة للنفس عن اتصالها بالمبادى الجاذبة اياها الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا والخالق هو الله تعالى (قال ووقوع بعض الغرايب ٦) ذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى انا لانعرف وجود النفس لها لعدم الدليل ولا نقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال ومايتوهم من انه لو كانت لها نفوس لكانت انسانا لان حقيقته النفس والبدن لاغير ليس بشئ لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة وجواز التميز لفصول اخر لايطلع على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل فى بناء بيوته المسدسة والانقياد لرئيس والتمل فى اعداد

٨ ان النفس قد تقوى على الانقطاع عن عالم الحس والاتصال بعالم الغيب والمتخيلة على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فتطلع على بعض المغيبات وربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ اوهائل اومكتوبا او تخاطبا من انسان اوملك اوجنى اوهاتف غيب وقد يقع بعض ذلك عند ضعف القوى الحسية لمرض اومجاهدة وعند دهشة الحس او تحير الخيال بمثل سرعة عدو اوتأمل شفاف مرعش البصر اوغلبة خوف اونحو ذلك وبالجملة فعجايب النفوس اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى واما الكلام فى الاسباب متن

٦ من الحيوانات الاخر على ما تقرر فى علم الحيوان وبما يسهد بان لها ايضا نفوسا مجردة والعلم عند الله متن

٣ وفيه مباحث البحث الاول في اثباته ﴿ ٤٩ ﴾ وفيه وجوه الاول اول المخلوقات يلزم ان يوجد وحده و يوجد مابعده وماذاك الا العقل لان الجسم كثرة والهيولى والصورة او العرض افتقار الى غير علته في الوجود وللنفس في الايجاد والا لكان عقلا الثاني علة اول الاجسام يلزم ان تشتمل على الكثرة لئلا يتعدد اثر الواحد و يستغنى في ذاتها وفعلها عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشئ على نفسه اما الجسم والعرض فظاهر واما النفس فلان فعلها مشروط بالجسم واما الهيولى والصورة فلانه لايحصل احدهما بدون الاخرى ومبنى الوجهين على امتناع صدور الكثير عن الواحد ونفي الاختيار والصفات مع ان المعلول الاول لايلزم ان يكون موجدا لمابعده بل واسطة فلا يمتنع ان يكون نفسا اوواحد جزئي الجسم وايضا افتقار النفس الى الجسم في ادراكاتها لايمنع

الذخيرة والابل والبغل والخيل والحمار في الاهتداء الى الطريق في الليالي المظلمة والفيل في غرايب احوال نشاهد منه وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى ياجبال اوبي معه والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت بمالم تحط به الآية وحكاية عن النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الاية (قال الفصل الثاني في العقل ٢) احتج الفلاسفة على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لايمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل من الواحد الحقيقي واما للعرض فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة اوصورة وكل منهما لايوجد بدون الاخر فلزم فاعلية احدهما للاخر مع اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كانت نفسا اى مفارقا في ذاته لافعله فلابد من الذي هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب فيلزم الكثرة اوللنفس فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل ان لنا امرا صح وجوده عن العلة الاولى وايجاده للمعلول الثاني وما ذاك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لايصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لايصلح علة للمعلول الثاني لان مايصلح منه للعلية يفتقر في عليته الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علة اول الاجسام يجب ان تكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثرة عنه واما غيره فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما اذا كان جسما اوعرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والا لكان عقلا لانفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا توجد بدون الاخرى و مجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشئ على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات اى لانسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولوسلم فلم لايجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ولانسلم ان اول مايصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لايجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة اوعن الذات بواسطتها ولانسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لما بعده لجواز ان يكون واسطة وحينئذ يجوز ان يكون اول مايصدر

نفسا اومادة اوصورة ثم يصدر بواسطته البدن اوالجزء الآخر من الجسم ولانزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نسلم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل فتكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولانعني بالعقل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق في ذاته وفعله ايجادا كان اوادراكا و يجوز ان يكون الصادر الاول مستغنيا في فعله الايجادي دون الادراكي فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان هذا نفسا اوفيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلايتم المطلوب (قال الثالث ٤) اي ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب محسوسا اومعقولا والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب اوالدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال لا يتغير من حالة غير ملايمة الى حالة ملايمة فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب تقتضية محبة مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته اونيل صفاته او نيل شبه احداهما والا لما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان تنال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لاتنال اصلا فلابد من اليأس عن حصول ماهذا شانه و يلزم الانقطاع اودوام طلب المحال على ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولايجوز ان يكون شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع اوطلب الحاصل بل شبها غير مستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه و يحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لاالى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول مشابهات غير متناهية تحصل على التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية بحرك الفلك و يستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل و يحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع و يحصل آخر فيزول شبه و يحصل آخر و يحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولايجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا و يثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه انا لانسلم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولانسلم ان طلب المحسوس لايكون الا للجذب اوالدفع لم لايجوز ان يكون لمعرفته اوالتشبه به اوغير ذلك ولانسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ولايلزم من تشابه اجزائها في الحقيقة تشابه احوالها ولانسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق اوحالة حصول

٤ ان دوام حركات الافلاك بالارادة لايجوز ان يكون الا لنيل شبه دائم غير منقسم بمعقول كامل بالفعل لا يتناهى كمالا والالزم الانقطاع اوطلب المحال وليس هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين العقل وردبمنع اكثر المقدمات متن

اليأس ولامن نيله انقطاع الطلب لم لايجوز ان يدوم الرجاء اويكون المعشوق اوحاله
امرا غيرقار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه ولانسلم ان المعشوق
الموصوف بصفات كمال غيرمتناهية هوالعقل وانما يلزم ذلك لوكان ذلك على الاجتماع
دون التعاقب وبعض هذه وان امكن دفعه لكن لايتم المطلوب الابدفع الكل (قال
المبحث الثاني في احوالها ٧) يشير الى اثبات احكام تتفرع على اثبات العقول المجردة
منها انها عشرة بمعنى انها ليست اقل من ذلك واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى
كيف ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية في التسع بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط
بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك ولوسلم فيجوز
ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره و يتشبه هو به بوجه لايعلم كنهه
الا الله تعالى وحده وانما تصير عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك
ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فتكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول الصدر
عشرة والعاشر الذى هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب
الاستعدادات التى تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير
العقول التأثير وافاضة الكمالات لاالتصرف الذى للنفوس مع الابدان ومنها انها
ازلية لماسبق من ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او يتعلق
بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك ومنها ان كلا من العقول نوع ينحصر في شخص
لان تكثر اشخاص النوع الواحد لايكون الابحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات
ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لايكون الابماله
مادة تندرج في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات ومنها
انهاعاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة بماهياتها عندذواتها
المجردة وهو معنى التعقل اذ لايتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال المطابق
واما لغيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراءته عن السوابق المادية
واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل وكل مايمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره
من الكليات لان الصور العقلية ليست متعاندة بل متعاونة وكل مايمكن ان يعقل مع
غيره صح ان يقارنه من غير ان تتوقف صحة المقارنة على حصولهما في جوهر العاقل
لان ذلك متأخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت
صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن صحة مقارنة المجردات وسائر الكليات ثابتة عند
حصول المجرد في الاعيان فيثبت صحة تعقله اياها اذلامعنى له سوى مقارنتها للمجرد
وحضورها عنده وكل مايصح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لمامر فتكون عاقلة
لذواتها ولجميع المعقولات ثم انك خبير بابتناء هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند
المتكلمين فلاحاجة الى التنبيه (قال وانها مبادي يعني من احوال العقول انها مبادي

٧ زعموا انها عشرة بعدد الافلاك بعد الاول نفيا لجانب القلة دون الكثرة والعاشر هو المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة من تجدد اوضاع الافلاك وانها لبراءتها عن المادة حلولا وتعلقا ازلية منحصرة انواعها في اشخاصها جامعة لكمالاتها عاقلة لذواتها ولسائر المجردات بل لجميع الكليات دون الجزئيات متى

لكمالات النفوس الفلكية ٨) بمعنى ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل لابطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوته التى لا تتناهى و بقبولها منه ذلك الفيض وتأثيرها تأثيرا غير متناه عن سبيل الوساطة دون المبدائية لامتناع صدور غير المتناهى عما يتعلق بالاجسام مالم يكن مستمدا من مبدأ عقل غير متناهى القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطى النفوس البشرية كمالاتها و يخرجها من القوة الى الفعل فى تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار بل اتم وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه بجانب الحس انمحت عنا الصورة العقلية كالمرآة فانها اذا حوذى بها صورة تمثلت فيها فاذا اعرض بها عنها زال ذلك التمثل وربما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب مايحاذى بها فكذا النفس اذا اعرض بها عن جانب القدس الى جانب الحس او الى شئ آخر من امور القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هى نفوس يجب ان يكون من العقول اذ لايجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلاتصدر عن الواحد الحقيقى ولا ان تكون من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا تؤثر فيما لاوضع له ولا من النفوس لان الكلام فى المبدأ القريب الذى تستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض و بهذا يتبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لايجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم واجزاؤه واحواله ولا النفس لانها من حيث هى نفس انما تفعل بواسطة الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف هذه بعض المقدمات وابتنائها على كون الصانع موجبا لايصدر عنه الا الواحد (قال على ماقيل ٢) اشارة الى ماذكره الفلاسفة فى ترتيب الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول مايصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا وامكانا فى نفسه ووجوبا بالغير وعلما بذلك و بمبدائه فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل و باعتبار وجوبه بالغير نفس و باعتبار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثانى عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تفويض تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم و باعتبار وجوده صورته و باعتبار علمه بوجوب وجوده بعلته عقله و باعتبار علمه بعلته نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى ذكروا طريقا فى صدور الكثرة عن الواحد على انه احتمال راجح فى نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات تختلف بها احوال العلل الموجدة على ما قال فى الشفاء نحن لانمنع ان يكون عن شئ واحد

٨ والبشرية بل النفوس والاجزام انفسها متن
٢ ان الصادر الاول عقل و يصدر عنه باعتبار وجوده عقل و باعتبار وجوبه بالغير نفس و باعتبار امكانه جسم جريا على ما هو الاليق وهكذا الى الاخير واعترض بان تلك الاعتبارات اما وجودية فيعود المحذور اوعدمية فلايصلح اجزاء من الموجد ولوسلم فلم لا يكفى الواجب لماله من السلوب والاضافات وكيف يكفى الواحد فى فلك الثوابت وبان العقول اما متفقة الماهية فلاتنقطع السلسلة او لا فيجوز ان لا يحصل الفلك الابعد عدة من العقول فكيف يجزم بانها عشرة على ان جزئيات الافلاك فوق التسعة قطعا وكلياتها احتمالا وفى التفصى عن ذلك اطناب لا يليق بالكتاب متن

ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست فى اول وجودها داخلة فى مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم اوحال او صفة او معلول و يكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فتنبع من هنا لكثرة كلها تلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم العقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان تنتهى سلسلة العقول الى مايكون مبدأ الهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ما له من الحيثيات ومايحصل للمواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل ثبوت الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل تنحصر فى الثلث او الاربع فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة اوعقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة و بما ذكر يندفع عتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان ان كانت امورا اعتبارية لاتحقق لها فى الاعيان لم تصلح اجزاء من العلة الموجدة وان كانت وجودية محققة فسواء صدرت عن الواجب اوعن العقل لزم كون الواحد مصدرا لاكثر من الواحد وكذا لوجعلنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحوه الثانى انه يلزم على ماذكر ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى مالا يتناهى فلا تنحصر العقول فى عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابى لايليق بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثانى باعتبار امكانه يثبت صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور والاعراض العنصرية الى العقل الاخير الخامس انه لوكانت الحيثيات العدمية والاعتبارية كافية فى صدور الكثير عن الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار ماله من السلوب والاضافات السادس انه اذاكانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما تنقطع عنده سلسلة العقول والافلاك بان لا يصدر عنه فلك وعقل ونفس جاز فى جانب الابتداء ان لايصدر عن العقل الاول الا عقل ثان وعن الثانى الاعقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة وحينئذ لايصح الجزم بانه يصدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعى كل منها مبدأ واعترفوا بانه يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك هذا ولا يخفى ان كلا منهم فى هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اخر ضعيفة وان الاحتمال والاولوية لايجدى نفعا فى المطالب العلية (قال المبحث الثالث ٢)

٢ فى الملائكة والجن والشياطين زعم ا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف فى العنصريات والشيطان هو القوة المتخيلة فى الانسان و بعضهم على ان النفوس البشرية بعد المفارقة ان كانت خيرة فالجن وان كانت شريرة فالشياطين

متن

جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخص باسم الكرو بين مالايكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير فى الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين هى القوى المتخيلة فى افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العقلية وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة منها ان كانت خيرة مطيعة للدواعى العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانهماك فى الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والجن والسياطين مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلوة والسلام وحكى مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلاوجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية (قال وزعموا ان لكل فلك روحا ٢) يشير الى ماذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره وتتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعنى الفلك الاعظم روح يدبر امره فى جميع مافى جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم وتتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن الانسان ولها قوة طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل يوم من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز والعمران وانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك على ماورد فى لسان الشرع من ملك الارزاق وملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة فكما ثبت لكل من الابدان البشرية نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا يدبره يسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه من الآفات والمخافات وتظهر اثره فى النوع ظهور اثر النفس الانسانية فى الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط مافيها موضع قدم الاوفيه ملك ساجدا وراكع (قال وعندنا ٣) ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكلات باشكال مختلفة كاملة فى العلم والقدرة على الافعال الشاقة شانها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام وامنؤه على وحيه يسبحون الليل والنهار لايفترون لايعصون الله ماامرهم ويفعلون مايؤمرون والجن

(اجسام ٢)

٢ يتشعب منه ارواح كثيرة تتعلق باجزائه واطرافه والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية يدبر امره فى جميع ما فى جوفه والشعب لها بمنزلة القوى للنفس الانسانية وهكذا لكل قسم من العنصريات من الجبال والمفاوز والعمرانات وانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك روح يدبر امره ويحفظه من الآفات يسمى بالطباع التام وفى لسان الشرع بالملك لذلك النوع

متن

٣ الملائكة اجسام لطيفة تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة الجن كذلك الا ان منهم المطيع والعاصى والشياطين شانهم الشر والاغواء والغالب عليهم عنصر النار وعلى الاولين عنصر الهواء

متن

اجسام لطيفة هوائية يتشكل باشكال مختلفة وتظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شانها القاء النفس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشياطين عنصر النار وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاختيار او بان يكون حيوانا فيفارق بان الاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة والشفيف كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسبوا من الممتزجات الاخر التي يغلب عليها الارضية والمائية جلاليب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيره من الحيوانات والملائكة كثيرا ما تعاون الانسان على اعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي على الماء وتحفظه خصوصا المضطرين عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض الاناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات وما يشاكل ذلك (قال ولا يمتنع ان يكتسبوا ٩) اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شان العلوم العادية وان كانت غاية اللطيف بحيث لا يجوز رؤية الممتزج يلزم ان لا يروا اصلا وان تتمزق ابدانهم وتنحل تراكيبهم بادنى سبب واللازم باطل بما تواتر من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء اياهم ومكالمتهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد الممكنات الى القادر المختار فظاهر لجواز ان تخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبديل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم

٩ احيانا جلابيب من اجسام كثيفة فيراهم الانسان او يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يقتضي الظهور لبعض الابصار وفي بعض الاحوال وان يكون في امزجتهم وصورهم النوعية ما يقتضي حفظ التركيب عن الانحلال والتشكل بالاشكال واما على القول بالقادر المختار فلا اشكال متن

من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفى بعض الاحوال دون البعض او يظهروا احيانا فى اجسام كثيفة هى بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا ان تكون نفوسهم او امزجتهم او صورهم النوعية تقتضى حفظ تركيبهم من الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب الرياح و سائر اسباب انحلال التركيب فيحترزون عنها و يأوون الى اماكن لا يلحقهم ضرر واما الجواب بانه يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلايم ما يحكى عنهم من النفوذ فى المنافذ الضيقة والظهور فى ساعة واحدة فى صور مختلفة بالصغر والكبر و نحو ذلك (قال خاتمة ٢) يشير الى ما ذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمى المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس فى تجرد المجردات ولا فى مخالطة الماديات و فيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئآت والطعوم والروايح مثال قائم بذاته معلق لا فى مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء و نحو ذلك و قد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة والخيال او زالت المقابلة او التخيل و بالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلى وهذا ما قال الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لا تتناهى عجايبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا و جابرصا و هما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلايق ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها و به تظهر المجردات فى صور مختلفة بالحسن والقبح و باللطافة والكثافة و غير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل و عليه بنوا امر المعاد الجسمانى فان البدن المثالى الذى تتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ و يتألم باللذات والآلام الجسمانية و ايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء و ظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات و كثير من الادراكات فان جميع ما يرى فى المنام او يتخيل فى اليقظة بل يشاهد فى الامراض وعند غلبة الخوف و نحو ذلك من الصور المقدارية التى لا تحقق لها فى عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرايب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضرى المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت او خرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة فى زمان قريب الى غير

(ذلك)

٢ خاتمة من الناس من زعم ان بين عالمى الحس والعقل واسطة تسمى عالم المثال لا تحصى مدنه فيه لكل موجود من المجردات والماديات حتى الالوان والاشكال والطعوم والروايح والاوضاع والحركات والسكنات و غير ذلك مثال قائم بذاته مستغن عن المادة والزمان والمكان ولهذا يسمى بالمثل المعلقة والاشباح المجردة و عليه بنوا امر المعاد الجسمانى [illegible]ت و كثيرا [illegible] [illegible]ركات و خوارق العادات والجن والشياطين والغيلان ونحو ذلك واحتجوا بان ما يشاهد من الصور فى المرايا ونحوها ليست عدما صرفا و لا من عالم الحس وهو ظاهر ولا العقل بكونها ذوات مقادير و لا مرتسمة فى آلة جسمانية لامتناع ارتسام الكبير فى الصغير وهذه شبهة واهية بنيت عليها دعوى عالية فلم يلتفت اليه المحققون من المتكلمين والحكماء والفلاسفة متن

٧ و فيه فصول الفصل الاول فى الذات و فيه مباحث المبحث الاول فى اثباته وفيه طريقان للمتكلمين والحكماء حاصلهما انه لا بد للوجودات الممكنة من موجد واجب والمحدثة من محدث قديم لاستحالة الدور او التسلسل وقد يتوهم الاستغناء عن بطلان ﴿ ٥٧ ﴾ الترجح بلامرجح فيقال لابد من موجود لايحتاج الى الغير دفعا للدور

ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعى ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان مايشاهد من تلك الصور الجزئية فى المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولامن عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولامرتسمة فى الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير فى الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء والمتكلمين (قال المقصد الخامس فى الالهيات ٧) اى المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته ومايجوز عليه ومالايجوز وافعاله واسمائه فلهذا جعل المقصد ستة فصول يشتمل الاول منها على تقدير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته هل تخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لاشك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلابدله من علة بها يترجح وجوده وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لاشك فى وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل و هو محال واما ان ينتهى الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا و هو المراد بالواجب وكلا الطريقين مبنى على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شئ من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم ماجوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلما مرفى مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو فى المعلولات دون العلل الموجدة التى لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح بان يقال لابد ان يكون فى الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضى الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجح بلا مرجح والالجاز ان يكون المستغنى عن الغير يوجد تارة ويعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولالغيره بل بمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لايفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذلك وجوه الاول لولم يكن فى الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهومحال وفيه نظر لان وجود الممكن

والتسلسل او عن بطلان الدور والتسلسل فيذكر وجوه الاول لولم يكن فى الموجودات واجب لزم وجود الممكن من ذاته وفساده بين الثانى مجموع الممكنات اعنى المأخوذ بحيث لايخرج عنها واحد لا بد لهما لامكانها من مستقل بالفاعلية وهولايجوز ان يكون نفسها ولا كل جزء منهاوهوظ ولا بعض الاجزاء لانه كونه علة لنفسه ولعلله ولانه يفتقر الى بعض آخر فلا يستقل ولان كل جزء فرض فعلته اولى فتعين كونه خارجا وهو الواجب تعالى الثالث لا بد لمجموع الممكنات من علة لها يجب وجوده ويمتنع عدمه ولا شئ من آحاد الجملة كذلك

لان كل واحد منها محتاج الى (٨) آخر كلا وجوب (فى) بالنظر اليه الرابع مبدأ الحوادث بالاستقلال لولم يكن واجبا او مشتملا عليه فان كان له علة من خارج بطل الاستقلال والا فان امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب و ن امكن لزم الترجح بلا مرجح و فى استغناء هذه الوجوه عن ابطال التسلسل نظر منه

من ذاته انما يلزم لولم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لاالى نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هى فلابد من بيان ان علتها ليست نفسها ولاجزأ منها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل و بهذا يظهر ان الوجه الثانى مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعنى المأخوذ بحيث لايخرج عنه واحد منها ممكن بالطريق الاول وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اى مستجمع لجميع شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لايجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منها والالزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشئ علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذلووقع شئ من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولابعض الاجزاء منه اما اولاً فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على مامر واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر فلايكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا واقل احتياجا فلا يتعين شئ من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام فيه تقريرا واعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد على مامر والعلة التى بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لايجوز ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو اليها فلايتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعنى الواجب بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود فى قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لابد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولاشئ من اجزاء المجموع كذلك ولاخفاء فى رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود المنع بان مابعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اى يجب به وجود المجموع و يمتنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارنة له فى آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة اوتقدمه عليها لولم تكن واجبا اومستملا عليه لزم المحال لانها لوكانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلاتكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضناها تامة هف واما ان لايكون لها علة من خارج وحينئذ اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجحا بلامرجح وفيه

نظر اما اولا فلان الظرف ان تعلق بوجود العلة فلانسلم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق بالامتناع والامكان فلانسلم على تقدير الامتناع لزوم الترجح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك فى دفع ماتوهم من امتناع الحادث فى الازل ثم امكانه واما ثانيا فلان ماذكر مشترك الالزام لجريانه فى العلة التامة المشتملة على الواجب وكذا فى العلة التامة التى هى تكون نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث

(قال المبحث الثانى ٢) قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين وههنا نشير الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات التى لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بذلا للمجهود فى اثبات ماهو معظم المطالب العالية بيان ذلك انه لايشك احد فى وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفى اختلاف صفاتها واحوال وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فيأتى اربعة طرق هى الشايعة فيما بين الجمهور واشير اليها فى اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس وكقوله تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر ومراتب امتزاجاتها والآثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر فى علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضرورى يشهد به الفطرة وان فاعل العجايب والغرايب على الوجه الاوفق الاصلح لايكون الاقادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لايجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لايكون الاغنيا مطلقا يفتقر اليه كل شئ ولايفتقر هو الى شئ بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار منها كثيرا مايقوى الظن بحيث يفضى الى اليقين الثانى ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولايذهب ذلك الى غير النهاية الظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون

٢ لماكان الظاهر فى نظر الكل هو عالم الاجسام من الفلكيات والعنصريات مفرداتها ومركباتها شاع فيما بينهم الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها او حدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم وكثر فى كلام الله تعالى الارشاد الى ذلك لانه انفع للجمهور واوقع فى النفوس لما فى دقة الادلة الحكمية من فتح باب الشبهات ولم يعبأ باحتمال ان يكون ذلك الصانع غير الوجب تعالى اما الشهادة الحدس بانه لا يكون الاغنيا مطلقا وهو المعنى بالواجب فيكون من الاقناعيات التى قلما يخلو استكثارها عن التأدى الى اليقين واما الانسياق الذهن الى انه لو كان مخلوقا فخالقه اولى بهذه الصفات فلا يذهب ذلك الى غير النهاية واما لان المقصود الرد على من لا يقر لهذا العالم بموجود له الخلق والامر ومنه المبدأ واليه المنتهى وقد اشير الى اعتراف الكل به عند الاضطرار تنبيها على انه مع ثبوته بالبرهان والاقناع من المشهورات جريا على ماهو اللائق بالمطالب العالية متن

المنتهى الى الواجب تعالى وتقدس ولهذا صرح فى كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هى لقوم يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهى وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور فى بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم امابحسب الفطرة اوبحسب التهدى اليه واجب بالاستدلالات الخفية على مانقل عن الاعرابى انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لاتدل على اللطيف الخبير وخالفت الملاحدة فى وجود الصانع لابمعنى انه لاصانع للعالم ولابمعنى انه ليس بموجود ولابمعدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلايقال له موجود ولاواحد ولاواجب مبالغة فى التنزيه ولاخفاء فى انه هذيان بين البطلان (قال المبحث الثالث ٦) الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات فى الذات والحقيقة اذلو تماثلا وامتاز كل عن الاخر بخصوصية مثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافى للوجوب الذى نعم يشارك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعنى مايقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان فى مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجى غير مقوم فالادلة المذكورة فى اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد فى الخصوصية ومن اتحاد المقابل لاتفيد الا الاشتراك فى مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها فى الحقيقة فاذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما تمتاز باحوال اربعة هى الوجود الواجبى الذى قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية هى الموجبة لهذه الاربع تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين القايلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضى للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زايد عليها (قال المبحث الرابع ٣) قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلى ابدى ولاحاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود

٦ ذات الواجب تخالف ذوات الممكنات والالكان امتيازه بخصوصيته وحينئذ فالوجوب امالذات فيلزم وجوب الممكنات او مع الخصوصية فيلزم امكان الواجب لتركبه وقيل بل تماثلها وتمتاز بالوجوب والحيوة وكمال العلم والقدرة او بالالهية الموجبة للاربعة بمثل مامر من ادلة اشتراك الوجود ورد بانها انما تفيد اتحاد مفهوم الذات الصادق على الذوات لاتماثل الذوات لان وقوعه عليها وقوع لازم لاذاتى كما مر فى الوجود متن

٣ لما كان الواجب مايمتنع عدمه لم يحتج بعد اثباته الى اثبات كونه ازليا ابديا والمتكلمون لما اقتصروا بيانهم على اثبات صانع العالم افتقروا الى اثبات ذلك فالازلية لبطلان التسلسل ولما سيجئ من ان الكل بقدرة القديم والابدية لمامر من استلزام القدم امتناع العدم متن

(لذاته)

لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا و بعض المتكلمين
لما اقتصروا فى البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا
افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث
و يتسلسل و باباستقيم الدلالة على ان المؤثر فى وجود العالم هو الله تعالى من غير
واسطة والثانى بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا اومنتهيا اليه بطريق الايجاب
لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك (قال الفصل الثانى
فى التنزيهات ٨) اى سلب مالايليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول فى نفى الكثرة عنه
بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين اوا كثر و بحسب الجزئيات بان يكون الموجود
واجبين او اكثر واستدل على نفى التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذى هو غيره وكل
محتاج الى غير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لايكون كافيا فى وجوده وان لم يكن
ذلك الغير فاعلاله خارجا عنه و بان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب
وسنبطله اولا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان و بانه اما ان يحتاج
احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا و يلزم امكان الواجب اولا فلا يلتئم منهما
حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب
بوجوه الاول لو كان الواجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية
بدون التمايز ومابه التمايز غير مابه الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين ممابه
الاشتراك ومابه الامتياز وهو محال لايقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما
وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك فى العارض مع الامتياز بخصوصية
لايوجب التركيب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لهما كان
ممكنا معللابها اذلو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان
العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان
الاشتراك فيه اشتراكا فى الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لايجوز
ان تكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بمايقوم بهما من
الصفات وهو ينافى التعدد المفروض اذالواجب حينئذ لايكون بدون تلك الخصوصية
لو بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافى لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا
مستقلا بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذى به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة
اومعللابها او بلازمها فلاتعدد وان كان معللا بامر منفصل فلاوجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب فى تعينه الى امر منفصل فلهذا جعل فى المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان
الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وحينئذ اما ان يكون
بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين اوجواز التعين بدون الوجوب وهو

---

٨ وفيه مباحث البحث الاول فى التوحيد الواجب لاكثرة فيه اجزاء لان المركب ممكن و لا افراد الوجوه الاول لووجد واجبان والوجوب نفس الماهية والا لكان ممكنا يعلل امابها فيتقدم على نفسه ضرورة تقدم العلة بالوجوب وامابغيرها فلا يكون ذاتيا لكان تمايزهما بتعين وهو ثبوتى فيتركب الواجب الثانى لو تعدد الواجب فالتعين الذى به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او بهما او بلازمها فلا تعدد اوبمنفصل فلاوجوب الثالث لو تعدد فالوجوب والتعين ان جاز انفكاكهما لزم الوجوب بلاتعين وهو محال او التعين بلاوجوب وهو امكان وان لم يجز كان الوجوب بالتعين فيدور او بالعكس اوكلاهما بالذات فلا تعدد او بمنفصل فلاوجوب متن

ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان
بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الوجوب
الذاتي بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب اوكلاهما بالذات لزم
خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد
الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات
لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر (قال
الرابع ٩) شروع في طرق المتكلمين فمنها انها لو وجد الهان و يتصفان لاستحالة
بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور
معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما فلزم مقدور بين
قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده وقدسبق في بحث العلة امتناع ذلك
واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجح بلامرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله
وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير
رجحان لايقال يجوز ان لايقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لابكل
منهما ليلزم المحال لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه
باحدهما ليس الاوقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا
الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الوجه الخامس انه لووجد
الهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يتمكن الآخر
من ارادة ضده اولا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد
فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين اولا يقع مراد واحد منهما
وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ماهو المفروض
ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه
في زمان معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجح بلامرجح
وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث
لم يقدر على ماهو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى هذه فانها
ربما تمنع و يقال لانسلم ان مخالفة احدهما للآخر وارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون
عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون
الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل
حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع
اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لاينافي
امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل

---

٤ لو وجد الهان فوقوع المقدور الذي قصداه اما ان يكون بهما فينتفي الاستقلال او بكل منهما في
مقدور بين قادرين
او باحدهما فيلزم
الترجح بلامرجح لان
نسبة المقدورات
اليهما على السواء لان
القادرية بالذات
والمقدورية بالامكان
الخامس اذا اراد
احدهما امرا فان
لم يتمكن الآخر من ارادة
ضده فعاجز اذلامانع
سوى تعلق قدرة
الاول وان تمكن لزم
من فرض وقوعهما
اما وقوع الضدين
وهو محال او لا
وقوعهما وهو عجز
لهما مع الاستحالة في
مثل حركة جسم
وسكونه اووقوع
احدهما فقط وهو
ترجح بلا مرجح مع
عجز من لم يقع مراده
السادس ان اتفقا على
كل مقدور لزم التوارد
والا فالتمانع السابع
مابه التمايز ان كان من
لوازم الالوهية فباطل
والا فيمكن ارتفاعه
فترتفع الاثنينية الثامن
لادليل على الثاني فيجب
نفيه والازم جهالات
التاسع لوتعدد لم يتناه اذلا اولوية لعدد العاشر الادلة السمعية من الاجماع والنصوص القطعية ٣ (منهما)

منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة فى احد الضدين امتنع ارادة الاخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت فى الضدين وجوه المصالح فان قيل ماذكرتم لازم فى الواحد اذا وجد المقدور فانه لايبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لايصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كما لا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخران فلما مر وان اريد بالفساد والخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادى فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذى باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذى به بقاء الانواع وترتب الاثار الوجه السادس لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعنى عجزهما او عجز احدهما مع الترجح بلا مرجح الوجه السابع لو تعدد الاله فما به التمايز لايجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتهما فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف ولادليل على الثانى فيجب نفيه والا لزم جهالات لاتحصى مثل كون كل موجود نبصره اليوم غير الذى كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى فى الازل ولا دليل حينئذ اجيب بان المراد ان مالا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده فى الازل وقد يجاب بان المراد ان مالا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لايزال وان لم يكن فى الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلى وهو باطل لانه لايلزم افتقاره الى المؤثر بل لايجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لايستدعى مؤثرا ثانيا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر فى عدد واللازم باطل لما سبق من الادلة على تناهى كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لايتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفى الشركة وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وماقيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرفت من ادلة التوحيد ومالم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يتأت اثبات البعثة

٣ وفى بعض ماسبق ضعف لايخفى منه

والرسالة ليس بشئ لان غايته استلزام الوجوب الوحدة لااستلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشئ والعلم بثبوته (قال خاتمة ٣) حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام فى ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعنى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فنحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير والمعتزلة انما يبالغون فى نفى تعدد القديم واهل السنة فى نفى تعدد الخالق والكل متفقون على نفى تعدد الواجب المستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين نور هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا فى ان اهرمن قديم او حادث من يزدان وشبهتهم انه لوكان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر فى الجملة غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاؤها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما زعم المعتزلة فى خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فلعل نفس خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة فى عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء للعباد عند الله تعالى مقربة اياهم اليه تعالى واما الاصنام فلا خفاء ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام رحمه الله فلهم فى ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتنى باصلاح حالهم على ماسبق الثانى انها صور الكواكب التى اليها تدبير هذا العالم فزينوا كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الآثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة جدا فعملوا فى ذلك الوقت طلسما لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن

٣ (خاتمة) لم يخل بالتوحيد القول بقدم الصفات وايجاد الحيوان لافعاله وان قبح لفظ الخالق واقبح منه تفويض امر الشرور والقبائح الى الشيطان واما القول بقدم العقول وايجادها النفوس والاجسام وقدم الافلاك وتدبيرها لعالم العناصر فخطب هائل والمشركون وفاقاهم الثنوية القائلون بمبدأين نور وظلمة والمجوس القائلون بتفويض الشرور وحتى الاجسام الخبيثة الى اهرمن وان جعل متولدا من يزدان وعبدة الاصنام لتأويلات توهموها والقائلون بالولد سبحان الله عما يشركون متن

مايكون من الصورة وكذا الملائكة فاتخذوا صورا وبالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها
لذلك الخامس انه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته
وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما
احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التورية عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون
بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن
والجواب انه ان صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع
ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق عز وجل بالكلية كابن السبيل او قصد التشريف
والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني صاعد
الى ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية ثابت عقلا
وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله
الا هو سبحانه عما يشركون (قال المبحث الثاني ٧) الواجب ليس بجسم لان كل
جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية هي الهيولى والصورة
او الجواهر الفردة ومقدارية هي الابعاض وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شئ
من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل بقوامه اذ لا معنى له
سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل او ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ماسبق وليس
في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي او للفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم المنتهى مأخذ الاشارة ومقصد
المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا
القدماء منهم في هذه التنزيهات مسلك آخر ففي نفي الجوهرية والعرضية ان
الجوهر اسم لما يتركب منه الشئ والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح في الشاهد
جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض
الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ماذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان
يجري على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة
وهذا الامر عارض اي يزول وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض
للسحاب ومن ههنا لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي
الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة
والواجب ليس كذلك لما سيأتي الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع
صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف
بشئ فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم
عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان

فالحكماء لان الجسم محتاج الى جزئه والعرض الى محله والجوهر وجوده زائد على ماهيته والمكان والجهة من خواص الجسم و المتكلمون لان الجوهر ينبئ لغة عما هو اصل الشئ والعرض عما يمتنع بقاؤه وان دار مع القائم بنفسه والقائم بغيره والجسم حادث لما سبق ومتحيز بالضرورة ومتصف ببعض الامتداد والاشكال لمخصص فيحتاج ولو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحادث اعني الحيز ولزم امكان الواجب ووجوب المكان لان المتحيز محتاج الى الحيز دون العكس ولكان اما في كل حيز فيخالط مالا ينبغي مع لزوم التداخل واما في البعض لمخصص فيحتاج اولا فيلزم الترجيح بلا مرجح

متن

ذلك لمخصص و يلزم الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص الرابع انه لوكان جسما لكان
متناهيا لما مر فى تناهى الابعاد فيكون مشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية
بالجسم وحينئذ اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض
لمخصص فيلزم الاحتياج اولا لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد
فى اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها
لذاته واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على
الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفى نفى الحيز والجهة وجوه الاول انه
لوكان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل
لما مر من حدوث ماسوى الواجب وصفاته الثانى انه لوكان فى مكان لكان محتاجا اليه
ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه
لامكان الخلاء والمستغنى عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بالطريق الاولى فيكون
واجبا والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز
موجود لا متوهم الثالث لوكان الواجب فى حيز وجهة فاما ان يكون فى جميع الاحياز
والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغى كالقاذورات واما
ان يكون فى البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح
(قال واما المخالفون ٤) اجراء الجسم مجرى الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر
من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات
والحقيقة اصطلاح شايع فيما بين الحكماء فمن ههنا يقع فى كلام بعضهم اطلاق لفظ
الجوهر على الواجب وفى كلام ابن كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر
ومع هذا فلا ينبغى ان يجترأ على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا
فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلايهامه ما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور
وما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقانيم على ما سيجيء واما القائلون بحقيقة
الجسمية والحيز والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها وعلى
ظواهر آيات واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم او حال
فى جسم والواجب يمتنع ان يكون حالا فى الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما
وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال فى المتحيز ويتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم
الواجب اما متصل بالعالم واما منفصل عنه وايا ما كان يكون فى جهة منه وكقولهم
الواجب اما داخل فى العالم فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون فى جهة منه ويدعون
فى صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف وليس
تركيبها عن الشئ ونقيضه او المساوى لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها
وعلى ان الموجود اما جسم او جسمانى اوليس بجسم ولا جسمانى وكذا باقى التقسيمات

٤ فمنهم من اطلق
الجسم بمعنى الموجود
والجوهر بمعنى القائم
بنفسه والحق المنع
شرعا واحتياطا
ومنهم المجسمة
القائلون بانه جسم
على صورة شاب امرد
او شيخ اشمط او سبيكة
بيضاء يتلألأ والمشبهة
القائلون بانه فى جهة
العلو وفوق العرش
مماساله او محاذيا ببعد
متناه او غير متناه
متمسكين بان كل
موجود جسم او
جسمانى او متحيز
او حال فيه ومتصل
بالعالم او منفصل
وداخل العالم او
خارجه وبظواهر
النصوص المشعرة
بالجهة والجسمية
والجواب ظاهر منع

(المذكورة)

المذكورة والجزم بالانحصار فى القسمين انماهو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة اوعلى ان الوهميات كثيرا ما تشتبه بالاوليات واما الثانى فكقوله تعالى وجاء ربك (وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (الرحمن على العرش استوى (اليه يصعد الكلم الطيب (و يبقى وجه ربك (يد الله فوق ايديهم (ولتصنع على عينى (لما خلقت بيدى (والسموات مطويات بيمينه (ياحسرتا على مافرطت فى جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا الحديث (ان الله خلق آدم على صورته (ان الجبار يضع قدمه فى النار (انه يضحك الى اوليائه حتى تبدو نواجذه (ان الصدقة تقع فى كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية فى معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها و يفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او تأول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر فى كتب التفاسير وشروح الاحاديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف فى الا الله والراسخون فى العلم فان قيل اذا كان الدين الحق نفى الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة فى مواضع لاتحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع فى موضع منها تصريح بنفى ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الاجساد فى عدة مواضع واكدت غاية التأكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرر فى فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدى الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفى ما ليس فى الجهة كان الانسب فى خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا فى التشبيه وكون الصانع فى اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه فى السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار (قال تنبيه لما ثبت ٤) لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشئ من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهى على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كماله امور ملائمة وهو مدرك لها فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد ان الحالة التى نسميها اللذة هى نفس ادراك الملايم فغير معلوم

٤ تنبيه فلا يتصف بشئ من الكميات والكيفيات من الطول والعرض والصورة واللون والطعم والرائحة والفرح والغم والغضب واللذة والالم وقول الحكماء باللذة العقالية لما انه يدرك كمالاتها فيبتهج بها انما يتم لو ثبت ان ادراك الملايم فى الغايب لذة او ملزوم لها كما فى الساهد متن

فان اريد انهما حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا فى التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشئ بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لوكان المعنى المشترك بينه و بين غيره فيهما على السواء ولاتساوى بين شيئيته وشيئية غيره ولابين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود عليه واما الامتناع عن اطلاق اسم الماهية فذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال ماهذا الشئ اى من اى جنس هو قالوا وماروى ان اباحنيفة رضى الله تعالى عنه كان يقول ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الاهو ليس بصحيح اذلم يوجد فى كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولوثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لابدليل اوخبر اوان له اسما لايعلمه غيره فان لفظة ماقد تقع سؤ الاعن الاسم قال الشيخ ابومنصور رحمه الله تعالى ان سألنا سائل عن الله تعالى ماهو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت مافعله فخلق المخلوقات ووضع كل شئ موضعه وان اردت ماماهيته فهو متعال عن المثال و الجنس (قال المبحث الثالث ٦) الواجب لايتحد بغيره ولايحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال فى الشئ يفتقر اليه فى الجملة سواء كان حلول جسم فى مكان اوعرض فى جوهر او صورة فى مادة كما هو رأى الحكماء اوصفة فى موصوف كصفات المجردات و الافتقار الى الغير ينافى الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء فى الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم فى المكان الثانى انه لوحل فى محل فاما مع وجوب ذلك وحينئذ يفتقر الى المحل و يلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان مايفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وحينئذ يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغنى عن الشئ محتاجا اليه هكذا قرره الامام رحمه الله ثم اعترض بانه على التقدير الاول لايلزم الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل والمحل الحلول او توجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لايوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثانى لايلزم الانقلاب لانا لانسلم ان الحال فى الشئ تكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل فى الحيز المعين مع عدم احتياجه فى ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال فى الشئ محتاج اليه ولاشئ من الغنى بالذات كذلك والاأى وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهوظاهر واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لايستلزم الاحتياج بالذات ليلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون

٦ فى انه لا يتحد بغيره لما سبق ولامتناع كون الواحد واجبا ممكنا ولايحل فيه لان الحال فى الشئ محتاج اليه و لانه ان احتاج الى المحل لزم امكانه والا امتنع حلوله وقد يستدل بان الحلول اما صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير اولا فيجب نفيه و بان ما اتفق العقلاء عليه من الحلول هو التبعية فى التحيز وبانه لوجاز حلوله فى الاجسام لما وقع للقطع بعدم حلوله فى اصغرها متن

كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولاحاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وقد تقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والاامتنع خلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتى لاينافى عروض الاحتياج فلاينافى الحلول الثالث ان الحلول فى الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لوحل فى شئ لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء وهو حصول العرض فى الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات البارى عزوجل فالفلاسفة لايقولون بها والتكلمون لايقولون بكونها اعراضا ولابكونها حالة فى الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت الخامس انه لوحل فى جسم على مازعم الخصم فاما فى جميع اجزائه فيلزم الانقسام اوفى جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لوحل فى جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على مابين لجاز حلوله فى احقر الاجسام وارذلها فلايحصل الجزم بعدم حلوله فى مثل البعوضة وهو باطل بلانزاع (قال والقول بالحلول٧) يعنى كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التى تذهب اليها اوهام المخالفين فى هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب اوصفته فى بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هى الوجود والعلم والحيات المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على مايقولون آناابا روحا قدسا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة اوميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهى اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكائية وبطريق الاشراق كماتشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قدتداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لايمتنع ظهور الروحانى بالجسمانى كجبرائيل فى صورة دحية الكلبى وكبعض الجن اوالشياطين فى صورة الاناسى ولايبعد ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين واولى الناس

٧ او الاتحاد محكى عن النصارى فى حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة فى حق ائمتهم وعن بعض المتصوفة فى حق كملتهم واما ما يدعى بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء فى التوحيد او انه لاكثرة فى الوجود اصلا فبحث آخر

متن

بذلك على رضي الله عنه واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض معظم لجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث لا يمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرايب والعجايب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول او الاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق والثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد

(قال المبحث الرابع) الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتحققة بعد ما لم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجيء تحقيق ذلك وبهذا يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان وفاعلا له عالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته آمرا له بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما اراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية

حادثة او بما يتجدد من السلوب والاضافات والاحوال فليس من المتنازع فلا يصلح تمسكا لهم والاستدلال بان المصحح للاتصاف هو مطلق الصفة اذ لا عبرة بالقدم لكونه عدميا فاسد لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة او يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا لنا وجوه الاول الاجماع على ان ما يصح عليه ان كان صفة كمال لم يخل عنه والا لم يتصف به الثاني ان الاتصاف بالحادث تغير وهو عليه محال الثالث انه لو جاز لجاز في الازل لاستحالة الانقلاب وهو يستلزم جواز وجود الحادث في الازل لامتناع الاتصاف بالشيء بدونه الرابع انه لو جاز لزم عدم خلوه عن الحادث لا تصافه قبل ذلك الحادث بضده او الحادث لزواله

و بقابليته الحادث المار واستضعف الاول بانه يجوز ان تكون الحوادث كمالات متلاحقة مشروطا ٦ (وهم)

وهم لايقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ماهو المتنازع وهذه الشبهة هى العمدة فى تمسك المجوزين فلاتكون واردة فى محل النزاع وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعنى كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمى لايصلح جزأ للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين متشاركين فى مفهوم الوصفية ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه لوجاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل مايتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال و اعترض باتا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص و انما تكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مسروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء فى حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل الاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا و اجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لايوجد الافى ضمن فرد وبان الواجب على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة و بانه فى الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث فى الازل فيكون ناقصا الثانى وهو العمدة عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال و اعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع و ان اريد تغير فى الواجبية او تأثير و انفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضى صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانتهاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث و هو باطل ضرورة ان الحادث ماله اول والازلى مالا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث فى الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز و جواز الاتصاف بالشئ فى الازل يقتضى جواز وجود ذلك الشئ فى الازل فيلزم جواز وجود الحادث فى الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف فى الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز و هو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لاجواز الاتصاف فى الازل على ان يكون قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء فى ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد

٦ ابتداء الكل بانقضاء الاخر و فيه نظر والثانى بان التغير بمعنى تبدل فى الصفات من غير تأثر عن الغير نفس المتنازع والثالث بان اللازم ازلية الجواز والمحال جواز الازلية والرابع بمنع مقدمات الملازمة

متن

فى الازل لاازلية جوازه بمعنى ان يمكن فى الازل وجوده فى الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة فى الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم فى الازل اى يمكن فى الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده فى الازل و مبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث و الا فلاخفاء فى امكان وجوده فى الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق فى حدوث العالم ولمساعدة الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لايخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شئ من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لايخلو عنه وعن قابليته وهى حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال و كلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لايخلو عن الضدين وان اريد مجرد ماينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شئ ضد له و يستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضدا الحادث حادث فان القدم والحدوث انجعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم و لا حادث و ان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم و امتناع زوال القديم انما هو فى الموجود لظهور زوال العدم الازلى لكل حادث و اما الثانى فلان القابلية اعتبار عقلى معناه امكان الاتصاف و لو سلم فازليتها انما تقتضى ازلية جواز المقبول اى امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرف الفرق (قال الفصل الثالث فى الصفات الوجودية ٣)

٣ وفيه مباحث المبحث الاول صفاته زائدة على الذات فهو عالم له علم قادر له قدرة حى له حيوة الى غير ذلك خلافا للفلاسفه والمعتزلة متن

لاخفاء ولا نزاع فى ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس فى جهة وحيز لايقتضى ثبوت صفات له و كذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلى والعظيم والاول والآخر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف فى الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحى له حيوة وكذا فى السميع والبصير والمتكلم و غير ذلك مع اختلاف فى البعض وفى كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا فى الصفات بعضها مع بعض و هذا لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا ان يقال هى قائمة بذاته اوموجودة بذاته ولا يقال هى فيه اومعه اومجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير و اطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وخالف فى القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجرى مجراهم من اهل البدع والاهواء و سموا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو حى عالم قادر لنفسه و قيل بنفسه و قيل لكونه على حالة هى اخص صفاته

٧ لنا وجوه الاول ان حد العالم من قام به العلم وعلة العالمية اعنى كونه عالما هو العلم وهذا لا يختلف شاهدا وغائبا بخلاف ماليس من الوجوه التى توجب ﴿ ٧٣ ﴾ كون العالم عالما كالعرضية والحدوث ونحو ذلك الثانى انه لا يعقل من العالم الا من له العلم ومن المعلوم الا ما تعلق به العلم فبالضرورة اذا كان عالما وكان له معلوم كان له علم فان قيل علمه ذاته قلنا فلا يفيد حمله على الذات ولا تميز الصفات ولا يفتقر الى الاثبات ويكون العلم مثلا واجبا معبودا صانعا للعالم موصوفا بالكمالات فان قيل يكفى تغاير المفهوم كما فى سائر المحمولات قلنا ليس الكلام فى مثل العالم والقادر والحى بل فى العلم والقدرة والحيوة فان قيل ذاته من حيث التعلق بالمعلومات عالم بل علم وبالمقدورات قادر بل قدرة كالواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وهكذا مع ان الموجود واحد لا غير قلنا معلوم قطعا ان الذات لا تكون علما وقدرة بل عالما وقادرا ويبقى الكلام فى المعنى الذى هو مأخذ الاشتقاق (١٠) ولا يفيدك تسميته بالتعلق (ن) للقطع بانه من الصفات الحقيقية لا الاعتبارات العقلية الثالث قوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله ذو القوة المتين ان القوة لله متن

وقيل لا لنفسه ولا لعلل وكلام الامام الرازى فى تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال فى المطالب العالية اهم المهمات فى هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية ليكون هناك امور اربعة او كلاهما ليكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعى انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما لم يمكنه نفى هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال فى نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافى لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا (قال لنا وجوه ٧) الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ماذكره امام الحرمين انه لابد فى ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح فى الغايب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت فى الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة فى محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك فى الغائب وقد ثبت فى الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل فلزم القضاء بذلك فى الغائب وكذا الكلام فى القدرة والحياة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وبكون هذه الاحكام فى الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين نعم يتوجه ماقيل ان هذه الاحكام انما تعلل فى الشاهد لجوازها فلا تعلل فى الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان تماثل امران فيثبت لاحدهما مثل ماثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التى اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافى التعليل غايته انه لا يعلل الا بالواجب والجائز يعلل بالجائز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه عالما لا من حيث كونه

عرضا او حادثا او نحو ذلك الوجه الثانى ان الله تعالى عالم وكل عالم فيه علم اذلا يعقل
من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقرير آخر ان الله تعالى معلوما وكل من له
معلوم فله علم اذلا معنى للعلوم الا ماتعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لايجوز
ان يكون علمه نفس ذاته لازايدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات
احدها ان لايكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر
والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هى
الحيوة وكذا البواقى من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا
العلم هوالذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس
القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا
من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشئ نفسه ضرورى ورابعها ان يكون
العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا
بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبى بان من زعم ان
علم الله يعبد فهو كافر فان قيل يكفى فى عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من
الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى
وهذا لانزاع فيه ولايستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا ترى ان حمل
مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما يحتاج الى البيان
مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق
قلنا ليس الكلام فى العالم والقادر والحى ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطأة
بل فى العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لايحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس
الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم تكن الذات
مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت
متحدة بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما
ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم
ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات
وبالمقدورات مثلا ولاخفاء فى افادته وافتقاره الى البيان ولا فى تمايز الاعتبارات
بعضها عن البعض من غير تكثر فى الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد
نصف الاثنين ثلث الثلثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد
لاغير والحمل مفيد والصفية متميزة عن الثلثية قلنا كون الذات نفس التعلق الذى
هو العلم والقدرة مثلا ضرورى البطلان ككون الواحد نفس الصفية والثلثية
وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام فى مأخذ الاشتقاق اعنى العلم والقدرة وانه لابد
ان يكون معنى وراء الذات لانفسه ولايفيدك تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس

من الاعتبارات العقلية التي لاتحقق لهـا في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من
المعاني الحقيقية فلابد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور اووراء الذات
فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية
انما تحقق بعد تمام التعلق فعلى ماذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق
الذات بامر فلا بد في التمايز من خصوصية بهـا يكون احد التعلقين علما والآخر
قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لانزاع في انه تعالى عالم حي
قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء
مشتقة معناها اثبات ماهو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن
من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف
والخلو عنهـا نقص وذهاب اى انه لايعلم ولايقدر ثم هذه المعاني يمتنع ان تكون
نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات فتعين كونها معاني وراء
الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لايرضون رأسا
برأس بل يباهون بنفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات الوجه الثالث
النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لايحتمل التأويل كقوله تعالى انزله
بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اى متلبسا لعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لابمعنى مقارنا
للعلم ليلزم كون العلم منزلا فيجب تأويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى
ان الله هو الرزاق ذوالقوة المتين (قال تمسك المخالف بوجوه ٢) للنافين بنفي
الصفات شبه بعضها على اصول الفلسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد
الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطريقين دفعا
لها ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى من يتمسك به لعدم خفائه على الناظر في المقدمات
الاول وهو للفلاسفة لوكانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لاتقوم بنفسهـا
فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وماوقع في كلام بعض
العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انهـا واجبة لذات
الواجب اى مستندة الى الله بطريق الايجاب لابطريق الخلق بالقصد والاختيار
ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وماثبت من كون
الواجب مختارا لاموجبا انما هو في غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فليس
الابطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان
ينبغي ان يخص بغير صفاته ولايخفى ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية بعيد
جدا ثم صفاته على تقدير تحققهـا ولزوم امكانها يجب ان تكون آثاراله لامتناع
افتقار الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل
لما مر واجيب بالمنع كما مر وقد تقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة

٢ الاول ان الكل
مستند اليه سيما صفاته
فيلزم كونه قابلا وفاعلا
ورد بمنع بطلانه الثاني
انهـا صفات كمال
فيستلزم استكماله بالغير
ورد بانها ليست غيره
ولو سلم فاستحالة الا
ستكمال بمعنى ثبوت
صفة الكمال له نفس
المتنازع الثالث ان
عالميته مثلا واجبة
والواجب لايعلل
ورد بعد تسليم كون
العالمية غير العلم
بان الواجب بمعنى
ما يمتنع خلو الذات
عنه لانسلم استحالة
تعليله بصفة ناشئة عن
الذات الرابع ان القول
بتعدد القدماء كفر
بالاجماع ورد بانه لاتغاير
ههنا فلا تعدد ولو سلم
فليس كل ازلي قديما بل
اذا كان قائما بنفسه
ولو سلم فالكفر اجماعا
تعدد القديم بمعنى عدم
المسبوقية بالغير ولو
سلم ففي الذوات
خاصة كما لزم النصارى
متن

اليه وكأنه الزامى والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت بالآخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لايوجب كونه الفاعل الثانى الصفة الزائدة ان لم تكن كما لايجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا واجيب بانا لانسلم ان ما لا يكون كما لايكون نقصانا وان مالايكون عين الشئ يكون غيره بل صفاته لاهو ولاغيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقى والواجب لايعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فعالميته مثلا لاتعلل بالعلم بل يكون هو عالم بالذات بخلاف عالميتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو رأى مثبتى الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لاينافى كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قديكون بوسط الرابع وهو العمدة الوثقى لنفاة الصفات من المليين انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه فى الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرايط حادثة لابداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لانسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم اوهما ذاتان ليست احداهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولاشعار فى هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس هو الآخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع رأسه مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الاجعفر بن حارث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته لان العشرة اسم للمجموع يتناول كل فرد مع اغياره فلوكان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن تكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشئ ليس غيره لان الشئ لايغاير نفسه والعجب من هذا ماقال لوكان الغير اسهما الاثنين لكان الغير اثنا والاثن ليس بمستعمل والغير مستعمل والقول ماقال امام الحرمين رحمه الله ان ايضاح معنى الغيرين مما لايدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قاطعة سمعية فلايقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غير ان نعم لايقطع بالمنع من اطلاق الغيرية فى صفات البارى وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولايتحاشى من اطلاق القول بان الصفات

موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد لايتوقف على القول بالتغاير فقولنا ولو سلم معناه ولوسلم التغاير او التعدد بدون التغاير فالقول بازلية الصفات لايستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الازلى القائم بنفسه ولوسلم ان كل ازلى قديم فلانسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل فى قدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زمانى بمعنى كونها غير غير مسبوقة بالعدم ولوسلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان اوزمانيا فلانسلم ذلك فى الصفات بل فى الذوات خاصة اعنى ماتقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقدسبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من آله الا آله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة ثلثة فاين هذا من القول بآله واحد له صفات كما نطق بها كتابه (قال واما التمسك ٩) اشارة الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف الآله والكاشف عن حقيقته اذبه يعرف تميزه عن غيره فلوشاركته الصفات فى القدم لشاركته فى الآلهية فيلزم من القول بها القول بالآلهة كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثالثة انه لادليل على هذه الصفات لان الادلة العقلية لاتتم والسمعية لاتدل الاعلى انه حى عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه ومالادليل عليه يجب نفيه كماسبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لايعقل من قيام الصفة بالموصوف الاحصولها فى الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ماهو مرادكم باتصافه بالاحكام والاحوال (قال والقوى الزاما ٤) يعنى ان من الشبه القوية فى هذا الباب وان كانت مقدماتها الزامية لا تحقيقية انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشئ صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرارا للوجود ومنهم من جوز فى غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية فى التحيز والعرض لايستقل بالتحيز فلايتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضرورى ولايفيد التحرز عن التكلم به ومنهم من قال هى باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات والصفات والبقاء لانها

٩ بانه لو اتصف بالصفات لزم التركب فى الحقيقة الالهية وبان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته فلو اشتركت الصفات فيه لكانت آلهة وبانه لادليل على الصفات فيجب نفيها وبانه لا يعقل من القيام الا التبعية فى التحيز فيلزم تحيز البارى فضعيف جدا متن

٤ لزوم قيام المعنى بالمعنى فى بقاء الصفات والدفع بانها تتصف بالبقاء او باقية ببقاء الذات او بقاؤها نفسها ضعيف متن

ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لايكون بقاء لاعراضه لكونهما مغايرة له والبقاء القائم بالشئ لايكون بقاء لما هو غيره وبهذا صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس الذات ولما لم تقم به البقاء ولهذا لايتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض فلايكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليست تغايرهما بل كون احدهما ليس الاخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان قائما بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيل فمعلوم ان الشئ انمايكون عالما بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بماهو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشئ عالما اوقادرا بماهو بقاء له او باقيا بماهو علم اوقدرة له واللازم هو ان الذات عالم اوقادر بماهو بقاء للعلم او القدرة والعلم او القدرة باق بما هو علم اوقدرة للذات ولقائل ان يقول فحينئذ لايبقى قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على اطلاقه وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لايجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لابحسب المفهوم والاعتبار

(قال ولهم في نفي القدرة ٢) تمسكت المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقا بيان الملازمة من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لابد له من علة مشتركة وماهي الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة الباري على تقدير تحققها اما ان تكون مماثلة لقدر العباد فيلزم ان لاتصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها البعض ومع ذلك لايصلح شئ منها لخلق الاجسام فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة والجواب انا لانسلم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذلايمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نسلم انه لامشترك بينهما سوى كونها قدرة لجواز ان تكون امرا اخص من ذلك بحيث تسمل قدر العباد ولاتسمل قدرة الباري ولانسلم ان مخالفة قدرة الباري

٢ انه لوكانت له قدرة لما تعلقت بخلق الاجسام لان قدرة الشاهد ليست كذلك الا لعلة مشتركة هي كونهاقدرة ولانها اما ان تماثل قدرة الشاهداو تخالفها بقدر تخالفها قلنا العل العلة اخص والمخالفة اشد متن

لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تنفرد بخصوصية لاتوجد فى شئ منها فتصلح هى لخلق الاجسام دونها (قال وفى نفى العلم ٦) تمسكوا فى امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه اوقدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشئ مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم الا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما فى عالميته وعالمينا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما فى القدم اوالحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لايوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات فى لازم واحد ولوسلم فالتماثل لايوجب تساويهما فى القدم اوالحدوث لجواز اختلاف المتماثلات فى الصفات كالوجودات على رأى المتكلمين الثانى لوكان عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لانهاية له والعلم الواحد لايتعلق الا بمعلوم واحد والالما صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر ولجاز ان يكون علم الواحد قائما مقام العلوم المختلفة فى الشاهد للقطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان تكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل و يلزم نفى الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وفاقا واستدلالا بما مر مرارا من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لايلزم ان يكون موجودا فى الخارج والجواب انه لايمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وماذكر فى بيان الامتناع ليس بشئ لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لايختلف الا بالاضافة و لوسلم فقيام علمه مقام علوم مختلفة لايستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس الثالث لوكان البارى ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر (قال المبحث الثانى فى انه قادر ٦) المشهور ان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اى يصح كل منهما عنه بحسب الدواعى المختلفة وهذا لاينافى لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعى بحيث لايصح عدم وقوعه ولايستلزم عدم الفرق بينه و بين الموجب لانه الذى يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لايتمكن من الترك اصلا ولايصدق ان شاء ترك كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق وميل الامام الرازى الى ان الداعى من جنس الادراكات وهو العلم اوالظن اوالاعتقاد ان فى الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل

فى القدم اوالحدوث بخلاف العالمية فانها فيه بتعلق الذات وفينا بتعلق العلم ولكانت علومه غير متناهية لكونه عالما بما لانهاية له ولكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم قلنا لايلزم من الاشتراك فى اللازم التماثل ولا من التماثل الاستواء فى الصفات ولايمتنع كثرة تعلقات الواحد ولو الى غير نهاية ولاتخصيص العمومات متن

٦ بمعنى تمكنه من الفعل والترك وصحتهما عنه بحسب الدواعى واصل الباب ان قدم الصانع مع حدوث المصنوع لايتصور الا فى القادر لامتناع التخلف فاذا ثبت حدوث الكل اوصدور الكل عنه بلا واسطة فظاهر والا فلا بد من نفى ان تتعاقب حوادث لابداية لها تكون شروطا فى صدور

الحوادث عن الواجب القديم وقد سبق وان يوجب الواجب قديما مختارا تستند اليه الحوادث وفاقا متن

من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولاخفاء فى انها لايلزم ان تكون كذلك فى نفس الامر اذر بما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعلول عليه فى باب اثبات قادرية البارى انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والايلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت فى الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الابعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى البارى تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ماقرره المتكلمون او بين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون فى سلسلة معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية تكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات فى حدوث الحوادث على مازعمت الفلاسفة وقدسبق فى بحث التسلسل بيان استحالة وجود مالا نهاية لها مجتمعة كانت اومتعاقبة وفى بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لانهاية لاعدادها على التعاقب فى الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكيف ينصرم بالواحد على اثر الواحد ماانتفت عنه النهاية كالدورات التى قبل هذه الدورة التى نحن فيها على مايزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ماهو عليه ولم تزل دورة قبل دورة الى غير اول وو الد قبل ولد و بذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف اثبات حوادث لاآخر لها كنعيم الجنان فانه ليس قضاء بوجود مالا يتناهى وهذا كما اذا قال لااعطيك درهما الااعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لااعطيك درهما الااعطيك بعده دينارا ولااعطيك دينارا الااعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث ينافى نفى الاولية ولاينافى نفى الآخرية لايقال قد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لايفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر فى المواقف من انه لولم يكن قادرا لزم اما نفى الحادث اوعدم استناده الى المؤثر اوالتسلسل او تخلف الأثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثانى وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلابد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لاحاجة اليها وهى الشرطيات الثلاث الاول لان الكلام فى قادرية القديم الذى اليه ينتهى الكل مع ان التالى فى كل من الاولين عين المقدم ولذا عدل عنه وقال وان شئت قلت اى فى تقرير هذا الاستدلال لوكان البارى موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذلوحدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لايتم الابماذكرنا على مااعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يبنى على التقريرين لايتم الا ان يبين حدوث ماسوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة

٩ الاول لماثبت انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا والا فاما ان توجب حادثا بلاوسط فيلزم التخلف اولا فيلزم التسلسل الثانى تأثيره فى وجود العالم ان كان بطريق الايجاب فاما بلاوسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم واما بوسط حادث فتسلسل الحوادث ﴿ ٨١ ﴾ الثالث اختلاف الاجسام بعوارضها ليس للجسمية ولوازمها لكونها مشتركة ولا لعوارض اوذاتيات او اجسام لها نوع اختصاص لامتناع التسلسل و يتعين الفاعل المختار لان نسبة الموجب الى الكل على السواء الرابع لوكان موجد العالم موجبا لزم من ارتفاعه ارتفاعه لان ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها والا فلاك باماكنها لولم يكن بارادة القادر لزم الترجح لان نسبة الموجب الى الكل على السواء السادس فاعل اعضاء الحيوان واشكاله ان كانت طبيعة او مبدأ موجبا لزم كونه كراة مجردة او متضامة فتعين القادر المختار وقد يتمسك

لانهاية لها بذاته او يبين فى الحادث اليومى انه لايستند الى حادث مسبوق بآخر لاالى نهاية محفوظا بحركة دائمة وذلك لانه لولم يبين ماذكر لم تصح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور فى التقرير الثانى لجواز ان تنتهى الحوادث الى قديم يوجب قديما تستنداليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلايلزم التخلف ولاالتسلسل وان لايثبت قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر من غير بداية كماهو رأيهم فى الحركات ولايكون هذا من التسلسل المسلم استحالته اعنى ترتب العلل والمعلولات لاالى نهاية فلابدمن بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل اعنى كون كل حادث مسبوقا بآخر لاالى نهاية ليتم به الاستدلال (قال ولنعد من الادلة عدة ٩) بعد التنبيه على اصل الباب يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب الاول لما ثبت بماسبق فى اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان توجب حادثا بلاواسطة فيلزم التخلف حيث وجد فى الازل ولم يوجد الحادث اولا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بآخر لاالى نهاية وقدتبين بطلانه الثانى تأثير الواجب فى وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لوكان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلاوسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد بين حدوثه واما بوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره و يتسلسل الحوادث وقدبين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بماله من اللون والشكل والطعم والرايحة وغيرذلك لابد ان يكون لمخصص لامتناع التخصص بلامخصص فذلك المخصص لايجوز ان يكون نفس الجسمية اوشيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امرا آخر فينقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان تتسلسل المخصصات وهو محال او تنتهى الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لوكان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تأثيره فى العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لولم يكن بقادر مختار بل بموجب لزم الترجح بلامرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها

بالادلة السمعية من الاجماع وغيره وبان القدرة وغيرها صفات كمال واضدادها سمات نقص وبان صانع العالم على احكامه وانتظامه لا يكون الا عالما قادرا بحكم الضرورة وهذه الوجوه مع ما فيها من محال المناقشة ربما تفيد باجتماعها اليقين متى

﴿٨٣﴾ الاول تعلق القدرة ان افتقر الى مرجح تسلسل وان لم يفتقر انسد باب اثبات الصانع ورد بمنع الملازمتين لجواز
ان يكون المرجح تعلق الارادة لذاتها ولان ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بلا داعية
غير ترجح الممكن بلا مرجح يعنى تحققه بلاموثر الثانى ان تعلق ﴿٨٢﴾ القدرة والارادة اما قديم فيلزم قدم العالم
واما حادث فتسلسل
الحوادث ورد بالمنع
لجواز ان يتعلقا فى
الازل بايجاده فى مالايزال
او يكون حدوث
تعلقهما لذاتهما
الثالث ان الفاعل
ان استجمع جميع
ما لابد منه وجب
اثره لامتناع التخلف
فى القادر وورد بان
الوجوب من القادر
لاينافى الاختيار
بل يحققه بخلاف
الوجوب من الموجب
فانه لا يصح فيه انه
ان شاء ترك الرابع
ان نسبة القدرة الى
الوجود لنسبتها
الى العدم وهو لايصلح
مقدورا لكونه ازليا
ونفيا محضا فكذلك
الوجود وورد بان
معنى القدرة على العدم
انه ان شاء لم يفعل
وان لم يشأ لم يفعل
لا ان شاء فعل العدم
الخامس ان المختار
ان كان الفعل اولى به من الترك يلزم الاستكمال بالغير والا فالعبث ورد بانه يكفى فى نفى العبث كونه (بايجاد)
اولى فى نفسه او بالنسبة الى الغير السادس ان اثر المختار ان امتنع فى الازل لزم الانقلاب وان امكن لزم جواز
استناد الازلى الى المختار ورد بانه فى الازل ممكن لذاته ممتنع لكونه اثر المختار السابع انه يعلم فى الازل وجود الاثر ٧

يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لوكان طبيعة النطفة اوامرا خارجا موجبا لزم
ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة
ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضمومة بعضها
الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسايط بمثل ماذكر وقد تمسك فى اثبات كون
البارى قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم
والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والعجز والممات سمات نقص يجب
تنزيه الله عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطايف الصنع وكمال الانتظام
والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا تخلو عن محال مناقشة
اما الشبه الاول فلما لايخفى على المتأمل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع
فلان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها
والاذعان لهما قبل التصديق بكون البارى قادرا عالما فيه تردد وتأمل واما الثامن
فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالات فى حقه ووجوب اتصافه بكل كمال
ونحو ذلك من المقدمات التى ربما يناقش فيها واما التاسع فلابتنائه على ان مايشاهد
من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لاالى بعض معلولاته على
مازعم الفلسفى لكن من كان طالبا للحق غير هائم فى اودية الضلال ربما يستفيد من
هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال (قال تمسك المخالف بوجوه ٩) الاول
لوكان البارى تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد
مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الآخر ان افتقر الى مرجح
ينقل الكلام الى تأثيره فى ذلك المرجح ولزم التسلسل فى المرجحات وان لم يفتقر لزم
انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح وافتقار وقوع
الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمتين اى لانسلم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح
لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التى تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما فى
اختيار الجايع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولايخفى ان هذا اولى مما
قال فى المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها ولانسلم انه لو لم يفتقر الى
مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضى الى ذلك جواز ترجح الممكن بلا
مرجح بمعنى تحققه بلاموثر لاترجيح القادر احد مقدوريه بلامرجح بمعنى تخصيصه
بالايقاع من غير داعية ولايلزم من جواز هذا جواز ذاك الثانى ان تعلق القدرة والارادة

بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا نقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما الاول فلجواز ان تتعلق القدرة والارادة فى الازل بايجاد العالم فيما لايزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان الواجب ان استجمع جميع مالابد منه فى صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لايتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع مالابد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يؤل الى انه لافرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لامختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامناف له لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشئ لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلى ازلى ولاشئ من الازلى باثر للقادر وايضا العدم نفى محض لايصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التأثير وحيث لاتأثير فلا اثر والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اى ان شاء ان لايوجد الشئ لم يوجده او ان لم يشأ لم يفعل اى ان لم يشأ ان يوجده لم يوجده ولانسلم استحالة ذلك وانما المستحيل هو انه ان شاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفى كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما فى المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ماذكرنا اولا ولم يذكره غيره الخامس ان الفاعل للشئ بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب انا لانسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لايكفى فى نفى العبث كونه اولى فى نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان تكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمى مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع للفاعل فلانسلم استحالته على الواجب السادس ان البارى تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا اوجواز كون الازلى اثرا للقادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا فى الازل وقد صار ممكنا فيما لايزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر فهو الثانى لان امكانه فى الازل مع الاستناد الى القادر فى قوة امكان استناده الى القادر مع كونه فى الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا فى الازل نظرا الى ذاته و يمتنع وقوعه فى الازل نظرا الى وصف

---

٧ فيجب او عدمه فيمتنع فلا يكون مقدورا اورد بانه يعلم وجوده بقدرته متن

اسناده الى القادر كالحادث يمكن في الازل لذاته و يمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ازلي بل لما هو ممكن في الازل بالذات ولانسلم استحالته السابع ان اثر البارى تعالى اما واجب الوقوع اوممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع والالزم الجهل ولاشئ من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك في الاول والفعل في الثانى بل كليهما في كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لاينافى المقدورية بل يحققها (قال خاتمة قدرة الله غير متناهية ٢) اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهى الى حد ونهاية او بمعنى انها لايطرأ عليها العدم فظاهر لايحتاج الى التعرض واما بمعنى انها لاتصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدى كنعيم الجنان وذلك بتعاقب جزئيات لانهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضى للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولاانقطاع لهما و بهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولما توجه عليه انه لم لايجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة اومانع عنه ومجرد المقتضى والمصحح لايكفى بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لاتمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على ماسبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على كل شئ قدير (قال وخالف المجوس ٦) المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم المجوس القائلون بانه لايقدر على الشرور حتى خلق الاجسام المؤذية وانما القادر على ذلك فاعل آخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا وشريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لايقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذلو كان خلقها مقدوراله لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لانسلم قبح شئ بالنسبة اليه تعالى كيف وهو تصرف في ملكه ولوسلم فالقدرة عليه لاتنافى امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعى وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر على ما علم انه لايقع لاستحالة وقوعه قال في المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لاتنافى المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى واتباعه القائلون بانه لايقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهر الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث اوسفه او تواضع بخلاف فعل الرب وفى عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة اومعصية اوسفه ليست على ماينبغى لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلاخفاء في شموله المعصية ايضا والجواب منع

البعض لان المقتضى للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولاتمايز قبل الوجود ليخصص البعض والاولى التمسك بمثل والله على كل شئ قدير

متن

٦ في الشرور حتى الاجسام المؤذية والنظام في خلق الجهل والكذب وسائر القبائح وعباد فيما علم تعالى انه لايقع لامتناع وقوعه عنه والبلخى في مثل مقدور العبد بكونه عبثا اوسفها او تواضعا ورد بعد تسليم الحصر بانها عوارض لاتمنع التماثل والجبائى في عينه لان المقدور بين قادرين يستلزم صحة مخلوق بين خالقين ونحن نمنع اللزوم بناء على ان قدرة العبد غير مؤثرة وابو الحسن بطلان اللازم كما في حركة جوهر ملتصق يكفى جاذب ودافع معا

متن

الحصر ككثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لايتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور فى نفسه حركات وسكنات وتلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لايمنع التماثل ومنهم الجبائى واتباعه القائلون بانه لايقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لماسبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعى وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب عندنا منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجئ ان شاء الله ولو سلم فانما يتم خلوص الداعى والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة للآخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لابكل منهما ليلزم المحال وعند ابى الحسين البصرى منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفى انسانين فجذبه احدهما حال مادفعه الاخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر (قال واما شمول قدرته ٧) مامر من الاختلاف كان فى شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به الارادة والقدرة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لايتأتى اختلافات الفلاسفة ومن يجرى مجراهم ممن لايقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لانزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب تعالى وانما الخلاف فى كيفية الاستناد ووجود الوسايط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهى الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ماسوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لامؤثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل ماهم وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لاخالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثانى دليل التوارد وهو انه لو وقع شئ بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان تكون العله هى المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفى جاذب ودافع فانه لادليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها وتضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شئ بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشئ فى حال ايجاد الغير ذلك الشئ كحركة

٧ بمعنى ان كل الكل بايجاده ابتداء او بواسطة فلم يقع من فى القائلين بالصانع نزاع فى ذلك بل فى تفاصيله وبمعنى انه لامؤثر سواه اصلا فلم يذهب اليه لا البعض من المتكلمين تمسكا بظواهر النصوص وهو الحق وبدليل التوارد والتمانع وفيهما ضعف متن

جسم وسكونه فى زمان بعينه فان وقع الامر ان جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شئ منهما لزم عجز البارى تعالى وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجح بلا مرجح وفيه ماقد عرفت لايقال معنى معنى كون قدرته اكمل انها اشمل اى اكثر ايجاد اولا اثر لهذا التفاوت فى المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى واشد تأثير افيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها (قال وخالفت الفلاسفة ٢) القول بانه لامؤثر فى الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجرى مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهبت الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا يترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول ولحركاتها نفوس وللحوادث بعض هذه المبادى او الصور او القوى بتوسط الحركات ولافعال المعدنيات صورها النوعية ولافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات وذهب الصابئون والمنجمون الى ان كل مايقع فى عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة الى الافلاك والكواكب بمالها من الاوضاع والحركات والاحوال والاتصالات وغاية تمسكهم فى ذلك هو الدوران اعنى ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لايفيد القطع بالعلية لجواز ان تكون شروطا اومعلولات مقارنة اونحو ذلك كيف وكثيرا مايظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافى ماذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان مانسب الى المنجمين والطبيعيون هو مذهب الفلاسفة الا انه لم يعرف مذهب الفريقين فى مبادى الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى موجبا اومختارا جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبايح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسئلة خلق الاعمال وسيأتى فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لايقولون بالقدرة فلامعنى لعدهم من المخالفين فى شمولها قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اى كونه قادرا ولاخلاف للمعتزلة فى ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لاينافى الايجاب على ماقيل ان القادر هو الذى يصح ان يصدر عنه الفعل وان لايصدر وهذه الصحة هى القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة اوعدمها الى القدرة وعند اجتماعها يجب حصول

ثم فى الافلاك والعناصر وما فيهما من الحوادث بل فيما سوى العقل الاول وقد سبق والصابئة والمنجمون فى حوادث هذا العالم حيث اسندوها الى الافلاك والكواكب بمالها من الاوضاع والحركات الطبايعية حيث اسندوها الى الى الامزجة والطبائع وغاية متشبثهم الدوران والمعتزلة فى الشرور والقبايح والافعال الاختيارية للحيوانات وسيأتى

متن

الفعل والارادة لله تعالى علم خاص وعلمه وقدرته ازليان غيرزائدين على الذات فلهذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا لامعنى (قال المبحث الثالث في انه عالم ٢) اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة اوسمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر ولمافيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولاتفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على مايشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الاقليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذارقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسمويات والى مايقول به الحكماء من المجردات ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لاخلل فيه اصلا وملاءمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لايتصور ماهو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فحل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد اسند جمع من العقلاء الحكماء عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالفرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والحكم بان مثل ذلك لم يصدر الاعن العالم ضرورى سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضرورى على بعض العقلاء جائز وما يقال لم لايكفى الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يكفى في اثبات غرضنا التصور الثانى انه قادر اى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الامع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في كتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لايجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك

٢ اما عندنا فلانه صانع للعالم على انتظامه واحكامه ولانه قادر مختار لما مر وما يشاهد من بعض الحيوانات لو صح انه فعلها لدل على علمها واما التمسك بالسمعيات فدور متن

او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد وادق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجد البارى موجودا تستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة و دفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا بيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لايدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف فى اثبات المطلوب وقد تمسك فى كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع و يرد عليه ان التصديق بارسال الرسل و انزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ماصرح به الامام (قال و عند الفلاسفة ٢) ورد من اسد لالهم على علم البارى وجهان الاول انه مجرد اى ليس بجسم ولا جسما نى لما مر وكل مجرد عاقل اى عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه فى مباحث المجردات من ان التجرد يستلزم التعقل و بيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لايحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته و امكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه و بين العاقل اياه و هذا الامكان لايتوقف على حصول المجرد فى جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فيتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشئ على وجوده المتأخر عنه و هو محال فاذن المجرد سواء وجد فى العقل اوفى الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول ولامعنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل مايصح للمجرد وجب ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ماهو بالقوة لان ذلك شان الماديات ولاخفاء فى ضعف بعض هذه المقدمات وفى انه لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقولات فى الوجود تعقل لها لكفى ذلك فى اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثانى انه عالم بذاته لانه لامعنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماعا للمثلين و هذا القدر و ان كان مبنيا على اصولهم كاف فى اثبات كونه عالما فى الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذى هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدأ اعنى العلة عالم بذى المبدأ اعنى المعلول لان العلم بالشئ يستلزم العلم بلوازمه والعلية وهى لاتعقل بدون المعلول بل المعلول نفسه ومايتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان بلاوسط فى الثبوت لايجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل

٢ لانه مجرد وكل مجرد عالم ولانه عالم بذاته وهو مبدأ للكل والعلم بالمبدأ مستلزم للعلم بذى المبدأ متن

الذات تعقله كتساوي الزوايا الثلاث للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام فى العلم التام اعنى العلم بالشئ بماله فى نفسه ولاشك ان علم البارى بذاته كذلك

(قال ر قيل لا يعلم ذاته ٧) القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة اوصفة ذات اضافة واياما كان يقتضى اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل فى الواحد الحقيق واما الثانى فلانه يوجب كثرة فى الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة فى العالم او نفس الارتسام ولا خفاء فى ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور فى الذات وثانيهما ان العلم مغاير للذات لماسبق من الادلة فيكون ممكنا معلوما له ضرورة امتناع احتياج الواجب فى صفاته وكمالاته الى الى الغير فيلزم كون الشئ قابلا وفاعلا وهو محال واجيب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما فى علمنا بانفسنا على ما سبق فى بحث العلم لا يقال التغاير الاعتبارى انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور وانما يرد النقض بعلمنا بانفسنا لوكانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عاقلة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لا ينفك عن العلم كما لاينفك المعلول عن علته والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاته التى هى عاقلة لا ان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا بان علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة فى الذات فلا كثرة الا فى التعلقات والاضافات وتحقيقه على ماذكر بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا تستدعى صورا مغايرة لها فانك تعقل شيأ بصورة تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك بمشاركة مامن غيرك وهو الشئ الخارجى ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك واذا كان حالك مع مايصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحال فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم ليس كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه على ان كثرة الصفات فى الذات لاتمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم

٧ وقيل لايعلم ذاته لان العلم اضافة او صفة ذات اضافة فلا بد من الاثنينية ولا عبرة لافضائه الى كثرة فى الذات وايضا يلزم كون الواحد قابلا وفاعلا واجيب بان تغاير الاعتبار كاف كما فى علمنا بانفسنا ولا استحالة فى كثرة الاضافات وفى القابلية مع الفاعلية متى

و اجيب عن الثاني بمنع استحالة كون الواحد قابلا و فاعلا (قال خاتمة ٢) علم الله تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة و جميع الكليات والجزئيات اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم ما تسرون وما تعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو رأى الصفاتية او بدونها على ما هو رأى النفاة و للمعلومية امكانها و نسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته لمنافاته الوجوب والغنى المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر مرارا وجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث و ينقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لا يقال علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمغاير الآخر ولان التعلق بهذا يغاير التعلق بذاك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا تكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لا تناهيها و بهذا يندفع الاستدلال بهذا الاشكال على نفي علمه بذاته بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية لا آخر لها والبرهان انما قام على ما لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا فلان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي بممتاز لان التميز عن الشيء منفصل عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صور غير متناهية هي العلوم لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انا لا نم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يفيده تميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم آحاده و بهذا يندفع الاشكال على معلومية الكل اي جميع

(الموجودات)

٢ خاتمة علمه لا يتناهى • محيط بما لا يتناهى كالاعداد والاشكال و بكل موجودا و معدوم وكلي وجزئي لعمومات النصوص ولان المقتضي للعالمية الذات وللمعلومية صحتها من غير مخصوص لتعاليه عن ان يفتقر في كماله و خالف بعضهم في العلم بالعلم لافضائه الى صفات غير متناهية و بعضهم في العلم بما لا يتناهى لاستحالة وجودها مع المحذور السابق و بعضهم في العلم بالمعدوم لانه نفي محض لا تميز فيه والمعلوم متميز و ضعف الكل ظاهر

متن

الموجودات والمعدومات بانه لاشئ بعد الجميع يعقل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به فحيث لاغير لايلزم التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولاشئ من المعلوم بمتميز والجواب منع الصغرى اما ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالشبهة المذكورة لنفي العلم مطلقا (قال والفلاسفة في العلم بالجزئيات٤) المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله محال في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعقلها تعقل بوجه كلي لايلحقه التغير فالله يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لامن حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابدا لدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها او بعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشئ الزماني المتغير لايلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا اومتشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة في ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واما ماليس بمتغير ولامتشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلايستحيل بل يجب العلم به على مايقرره الحكماء من انه عالم بذاته الذي هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولاشك ان كلا منهما جزئي والعمدة في احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال لايقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلمه على وجه كلي والجواب ان من الجزئيات مالايتغير كذات الباري وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول فلابد اولها الدليل وتخصيص

٤ على وجه الجزئية لاستلزامه التغير في القديم كما اذا علم ان زيدا سيدخل ثم دخل فانه ينقلب جهلا او يزول الى علم آخر ورد بان من الجزئيات مالايتغير كذات الله تعالى وان تغير الاضافة لايوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم بعده فمن جعل العلم اضافة لم يلزمه تغيير الذات ومن جعله صفة ذات اضافة لم يلزمه تغيره فضلا عن الذات والى هذا يشير ما قيل ان علم البارى بان الشئ سيوجد نفس علمه بانه وجد فان من استمر الى الغد على ان زيدا يدخل الدار غدا فهو بهذا العلم بعينه يعلم في الغد انه دخل والعلم لايتغير بتغيره كما لايتكثر بتكثره بمنزلة مرآة ننكشف بها الصور وانسان ينتقل الجالس عن يمينه الى يساره ولظهور ان هذا لا يصح يكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم رد ابو الحسين على ماقال به من المعتزلة اولا ان من استمر على ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد لم يكن عالما بانه دخل وايضا ان متعلقيهما مختلفان وشرطهما ٧

الحكم بالبعض على مايشير اليه كلام الامام انما يصح فى القواعد الشرعية دون العقلية
ولما امكن التفصى عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام وهو انه لايعلم شيئا من
المتغيرات اوان يبنوا الامتناع فى الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفى غير المتغيرة بدليل
آخر اوان يقصدوا ابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية
اقتصر الجمهور فى الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة اوصفة ذات
اضافة وتغير الاضافة لايوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذالم يوجد
الحادث ومعه اذاوجد و بعده اذافنى من غير تغير فى ذات القديم فعلى تقدير كون العلم
اضافة لايلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات
اضافة لايلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان
علم الله تعالى بان الشئ سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل
الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مضى الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير
افتقار الى علم مستأنف فعلى هذا لاتغير فى العالمية التى تثبتها المعتزلة والعلم الذى تثبته
الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لايستمر ومرجع هذا الجواب الى ماسبق من
كون العلم او العالمية غير الاضافة اذلا شبهة فى تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا
اوضحوا هذا المدعى بان العلم لوتغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم كثرة
الصفات بل لاتناهيها بحسب لاتناهى المعلومات و بان العلم صفة تنجلى بها المعلومات
بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور فلايتغير بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصورة
و بانه صفة تعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس
عن يمينه فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا فظاهر
ان هذا لايتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ماراه جمهور المعتزلة
فلهذا رده ابوالحسين البصرى بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد
غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد فى بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد
فانه لايصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب
ان يحصل هذا العلم فى هذه الصورة فاذا لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم
ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول
انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثانى انه دخل وشرطه تحقق الدخول
فلا خفاء فى ان الاضافة الى احد المختلفين او الصورة المطابقة له تغاير الاضافة
الى الآخر او الصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين يغاير
المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الآخر كما اذا علم
ان زيدا سيقدم السنة لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم
من غير سابقة علم انه سيقدم والحق ان العلمين متغايران وان التغاير فى الاضافة او العالمية

٧ متنافيان اذا العلم بانه وجد مشروط بوجوده و بانه سيوجد مشروط بعدمه والا لكان جهلا وثالثا بانهما قد يفترقان كما اذا علم ان زيدا سيقدم وعند قدومه لم يعلم انه قدم
متن

لايقدح فى قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية البارى بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان ازليان لايتغير ان اصلا فانه فى يوم الجمعة يعلم دخوله فى السبت وفى السبت يعلم عدم دخوله فى الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن العدم فى الحال والوجود فى الاستقبال بسيوجد و بعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضعى لايقدح فى الحقايق وكذا عالميته بعدم العالم فى الازل لايتغير بوجود العالم فيما لايزال فان قيل الكلام فى العلم التصديقى ولا خفاء فى ان تعلق عالميته لهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لايزال ولو بقى يوم السبت وفيما لايزل كان جهلا لانتفاء متعلقه الذى هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمنع فان ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد و هذه النسبة بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق الثانى والحاصل ان التعلق بالعدم فى حالة معينة والوجود فى حالة اخرى باق ازلا وابدا لاينقلب جهلا اصلا فقد علم البارى تعالى فى الازل عدم العالم فى الازل ووجوده فيما لايزال وفناءه بعد ذلك و يوم القيمة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان البارى تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود فى الحال فاما ان يبقى علمه فى الازل بانه معدوم فى الحال فيلزم الجهل والجمع بين الاعتقادين المتنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه

(قال والتزم ٩) يعنى ذهب ابو الحسين الى ان علم البارى بالجزئيات يتغير بتغيرها و يحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك فى قدم الذات كما هو مذهب جهم ابن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه فى الازل انما يعلم الماهيات والحقائق واما التصديقات اعنى الاحكام بان هذا قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث فيما لايزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة و بالجملة فذاته توجب العلم بالشئ بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع فى اتصاف الذات بعلوم حادثة هى تعلقات واضافات ولا فى حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات الواجب اما ان تكفى فى ثبوتها او انتفائها فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لا تكفى فيتوقف ثبوتها او انتفاؤها على امر منفصل والذات لاتنفك عن ثبوت تلك الصفة وانتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا فى غاية الضعف لان مالاينفك عن الشئ لايلزم ان يكون متوقفا عليه كما فى وجود زيد مع وجود عمرو او عدمه الى غير ذلك مما لايحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل

٩ والتزم تغير علمه بالجزئيات المتغيرة كما ذهب اليه هشام من انه عالم فى الازل بالحقايق والماهيات وانما يعلم الاشخاص والاحوال بعد حدوثها متن

ونقص و بأن كل احد من المطيع والعاصي يلجأ اليه فى كشف الملمات ودفع البليات ولولا انه مما لاتشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول (قال المبحث الرابع ٧) اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك فى كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ماثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ماللطرف الآخر فكأن المختار ينظر الى الطرفين و يميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده لكن اكثر الخلاف فى معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ماهو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هى كون الفاعل ليس بمكره ولاساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبى ارادته لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هى العلم بما فى الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفى بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لابد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب فى فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هى المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفى المقدور من الفعل والترك على الآخر و ينبه على مغايرتها القدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها والعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بمافيه من المصلحة او بانه سيوجد فى وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذقد لايسلم الخصم سبق العلم بانه يوجد فى وقت كذا على ارادته ذلك ولاتأخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع حالا ومايقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشئ كما يقع وان المعلوم هو الاصل فى التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه فى الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التى نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم قد تبين قدمها وزيادتها على الذات بمثل مامر فى العلم والقدرة وقد يورد ههنا اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لولم يجز تعلقها بالطرف الآخر وفى الوقت الآخر لزم نفى القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفى هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم و يلزم تسلسل الارادات والجواب انها انما تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة

٧ فى انه مريد اتفقوا على ذلك ودل عليه كونه فاعلا بالاختيار فعندنا بصفة قديمة قائمة بذاته على قياس سائر الصفات للقطع بان تخصيص احد طرفى المقدور و زمانه بالوقوع يكون لصفة خاصة نجدها من انفسنا ليست هى العلم والقدرة ونحوهما وتعلقها لذاتها فلا يلزم تسلسل الارادات ووجوب المرادبها لاينافى الاختيار وقدمها لايوجب قدمه ولاينافى حدوث تعلقها متن

شانها التخصيص والترجيح ولو للمساوى بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح فى شئ فان قيل فمع تعلق الارادة لايبقى التمكن من الترك وينتفى الاختيار قلنا قدمر غير مرة ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار الثانى ان الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهومحال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقدتتعلق بالترك فتخصص بماتعلقت به وترجحه وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع مايقال انهـا لاتكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على انقدم المراد لايوجب قدم العالم لانمعناه ان يريدالله تعالى فى الازل ايجاد العالم واحداثه فى وقته ويشكل بايجاد الزمان الا ان يجعل امرا مقدرا لاتحقق له فى الاعيان فانقيل نحن نردد فى الاثر الذى هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه اولا فيكون مع الارادة جائز الوجود والعدم فلاتكون الارادة مرجحة قلناهو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود مترجح بل لازم وقد تمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بماسبق من البرهان والاستناد بانه يعلم فى الازل ان العالم معدوم سيوجدوبعد الايجاد لايبقى ذلك التعلق الازلى مدفوع بماعرفت فى المبحث السابق الثالث انمتعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير اولا فيلزم العبث والجواب مامر فى بحث قدرته (قال وحدوثهـا ٨) يشير الى نفى مذاهب المبطلين فمنهـا قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لمامر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب لايكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور او التسلسل فان قيل استناد الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لايجوز ان يكون البعض منهـا موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب حوادث لا بداية لها وقدبينا استحالته ولان تلك الشروط اما صفات للبارى فيلزم حدوثه لان ما لايخلو عن الحادث حادث اولا فيلزم افتقاره فى صفاته وكمالاته الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضرورى فان ما يقوم بنفسه لايكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لايقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات البارى ليست من قبيل الاعراض وفى كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضرورى بل استدلالى فكيف حكمه الذى هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تعالى ويسمونها العناية بالمخلوقات هوتمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد فى علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التى يجب ويليق

ومع قيامها بنفسهـا على ماهو رأى الجبائية ضرورى البطلان وقول الحكماء ان العلم بالنظام الاكمل نفى لمانسميه الارادة وكذا قول النجار انهـا كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبى انهـا فى فعله العلم وفى فعل غيره الامر وذهب كثير من المعتزلة الى انها الداعية فقيل فى الغائب خاصة وقيل فيهمـا جميعا ومعنى الداعية فى الشاهد العلم او الاعتقاد او الظن بنفع زائد فى الفعل وفى الغائب العلم بذلك واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا والفاعل يجب ان يكون له شعور بفعله ولا شعور لنا الا بالداعى الخاص او المرجح على الصارف ورد بانا لا نسلم انه اختيارى وانه لاشعور بغير الداعى بل الشعور بحاله بعينه ضرورى

وعورض بالعطشان او الهارب بان يميل الى احد المائين او الطريقين عند التساوى متن

ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضى لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لايجوز ان يكون صدوره من الواجب ومن العقول المجردة بقصد وارادة ولابحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لاتفعل لغرض في الامور السافلة فقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنفي ما نسميه الارادة وقد عرفت مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل ومنها قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولاساه وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولاساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا به لايكون مراداله ولاخفاء في ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشيء دون شيء وفي وقت دون وقت وانه قد لم العباد بما لم يشأه منهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولوشاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لايحصى ولافرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول مايشاء الله بها من حيث تحدث والارادة حادثة متعددة بعدد المرادات واما الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمي في الشاهد والغائب جميعا وابي الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع في حق البارى تعالى الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا واتفاقا يقال فلان يريد هذا ويكره ذاك ولهذا يمدح بها ويذم ويثاب عليها ويعاقب قال الله تعالى يريد ثواب الدنيا (والله يريد الآخرة وقال تعالى منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فهذا الفعل لوكان غير الداعي لكان للفاعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشيء بالقصد والاختيار وذلك لايكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لانشعر عند الفعل او الترك بامر سوى الداعي الخالص والمترجح على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا للمريد مجرد استنادها اليه كما في قولنا فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا فهذا لايقتضي كونه امرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثره بطريق القصد والاختيار فممنوع ولايبعد دعوى الاتفاق على نقيض ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الدواعي او نفي الصوارف

(اونحو)

او نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشيء فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لاشعور لنا يرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبعثة عن الداعي اوغير منبعثة هي السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون الارادة مغايرة للداعي اجدر بان يكون ضرورية ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت هي الشعور بما في الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة واللازم باطل لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة في فعل هذا وترك ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل وبالجملة فيكون مسمى لفظ الارادة مغايرا للشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما لاينبغي ان يخفى على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع نعم لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء مثل هذه الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر (قال خاتمة ٩) مذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراده وان لم يكن مرضيا ولامأمورا به بل منهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولايقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولايريدها وكذا جميع مايقع في العالم من الشرور والقبائح واخرنا الكلام في ذلك الى بحث الافعال لماله من زيادة التعلق بمسألة خلق الاعمال (قال المبحث الخامس ٢) قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لايمكن انكاره ولاتأويله ان الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر لمامر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل مايصح للواجب من الكمالات يثبت بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال لمامر وهذا التقرير لايحتاج الى بيان ان الممات والصمم والعمى اضداد للحياة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لايخلو عنها وعن ضدها لكن لابد من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية متشبثهم في ذلك على ماذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لايتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفات ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد مايصحح قبوله للسمع والبصري سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه لاخفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لايتصف بها فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا ولايرد

الافعال متن

٢ في انه حي سميع بصير شهدت الكتب الآلهية واجمع عليه الانبياء بل جمهور العقلاء ودل العلم والقدرة على الحيوة والحيوة على صحة السمع والبصر فيتصف بالفعل ولاخفاء في ان الخلو عن هذه الصفات في حق من يصح اتصافه بها نقيصة وقصور في الكمال لاقول وباطل ان يتسم الواجب بالنقصان وبكونه اقل كمالا من الانسان فهذه بجملتها تفيد القطع وان كان في البعض للجدال مجال ويثبت على اصل اصحابنا صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر ولايلزم قدم المسموع والمبصر لجواز حدوث التعلق ومايقال انها نفس اعتدال المزاج وتأثير الحاسة او مس وطة بذلك مم

في الشاهد فكيف في الغايب متن

عليه النقص بمثل الماشي والحسن الوجه لان استحالته في حق الباري تعالى مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وان الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل اوعدة منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة واما الاعتراض بانه لا سبيل الى استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستندحجيته الى الادلة السمعية ولاخفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فاي حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لايلاحظ الاجماع عليه اولا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لايصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا له صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على ما بينا في العلم والقدرة فان قيل لوكان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر اوحادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لوكان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق اوصفة تتبعهـا مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات اوحالة ادراكية تتبعه وليست الحواس الاقوى جسمانية والجواب انا لانسلم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عماذكرتم اومشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ماذكرتم ولاحجة على الاشتراك وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق (قال وعلى ماتقل ٢) المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الاان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ماسبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لوكان الكل نوعا واحدا من العلم لاانواعا مختلفة على مامر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان تتعلق بالمبصرات مثلا تارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قال وعند الفلاسفة ٩) على هذا لايلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون

٢ الشيخ من ان الاحساس علم بالمحسوس وان كان نوعا آخر من العلم لايستلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان تكون الانواع المختلفة هي التعلقات متن

٩ وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة حيوته كونه يعلم ويقدر وسماعه وابصاره علمه بالمسموعات والمبصرات متن

على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما واتفق كلهم على نفي الصفة الزايدة على الذات (قال خاتمة ٤) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخر اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروايح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذكل ادراك يعقبه ضد هو آفة فالدال على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يتقدس الباري تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن الاتصالات تعالى الرب عنها مع انها لاتنبئ عن حقايق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذلك اللمس والذوق (قال البحث السادس في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء ٧) وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس مامر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلاخفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا كما مر في السمع والبصر وبالجملة لاخلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية وبالسريانية فزبور فالاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لامعنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض ويكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلدة والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لاكلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لامحدث وفرقوا بينهما بان كل ماله

العقل كونه ايضا ما ذائقا لامسا لكونها من صفات الاجسام مع انها لا تنبئ عن حقيقة الادراك لصحة قولنا شممته فلم ادرك ريحه متن ٧ عليهم الصلوة والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بان ضده في الحي نقص او قصور في الكمال على مامر ثم كلامه عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة او الكتابة ليست من جنس الاصوات والحروف وخالفنا في ذلك جميع الفرق ذهابا الى ان المعقول من الكلام هو الحسي دون النفسي ولم يقل بقدمه الا الحنابلة والحشوية جهلا منهم او عنادا اذ لاخفاء في ترتب اجزائه وامتناع بقائه وزعم الكرامية انه مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وسموه قوله

وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على ايجاد القول وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما ومعنى تكلم الباري به خلقه فيه متن

ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام فى بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابن هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق مرقوما فى اللوح المحفوظ او كتب فى المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارى وخلقه البارى من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائى الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتبتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله وهى قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهى حادثة فاضطر القوم الى القدح فى احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الكرامية والحشوية فبقى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو فى التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف من الحروف الذى هو كلام حسى والا فلا نزاع لنا فى حدوث الكلام الحسى ولا لهم فى قدم النفسى لو ثبت وعلى البحث وعلى المناظرة فى ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن ينبغى ان يحمل ما نقل من مناظرة ابى حنيفة وابى يوسف ستة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر

(قال لنا) استدل على قدم كلام الله وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين الاول ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو فى محل آخر للقطع بان موجد الحركة فى جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم يسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله كما هو رأى اهل الحق وحينئذ فالكلام القائم بذات البارى لا يجوز ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه فى الوجود وبقاء شىء منها بعد الحصول على ما سبق نبذ من ذلك فى بحث الكم والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام

لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى فتعين المعنى اذ لا ثالث فان قيل قد يطلق المتكلم ولا بقاء للكلام ليقوم ولو سلم فبلسانه لا به بل بلسان غيره والنظم قد يكون دفعى الاجزاء كما فى نفس الحافظ ونفس الطابع فلا يمتنع قدمه وقيامه بالذات قلنا لا يشترط فى القيام البقاء ولا التلبس بجميع الاجزاء والتكلم بلسان الغير مجاز عن القاء الكلام اليه وكون النظم مرتب الاجزاء ممتنع البقاء ضرورى وهو غير الصورة المرسومة او المرقومة متن

لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسى لانه لابقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشئ ولو سلم فانما يقوم بلسانه لابذاته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجنى يتكلم بلسان المصروع و من قبل الحنابلة ان المنتظم من الحروف قد لايكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتب فى التلفظ و القراءة لعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذى هو اسم للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات البارى تعالى اجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم سندا لمنعهما تمويه اما الاول فلان المعتبر فى اسم الفاعل وجود المعنى لابقاؤه سيما فى الاعراض السيالة كالمحرك و المتكلم ولو سلم فيكفى التلبس ببعض اجزائه و لا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع و الباصر والذائق و غير ذلك و معنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه مجازا و اما الثانى فلان الكلام فى المنتظم من الحروف المسموعة لا فى الصورة المرسومة والخيال او المخزونة فى الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى و تقدس ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا

(قال و ان من يأمر و ينهى ٧) الوجه الثانى ان من يورد صيغة امرا و نهى او نداء او اخبارا و استخبارا وغير ذلك يجد فى نفسه معانى ثم يعبر عنها بالالفاظ التى نسميها بالكلام الحسى فالمعنى الذى يجده فى نفسه و يدور فى خلده ولايختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات و يقصد المتكلم حصولها فى نفس السامع ليجرى على موجبها هو الذى نسميه كلام النفس وحديثها ور بما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر و مغايرته للعلم والارادة سيما فى الاخبار والانشاء الغير الطلبى فى غاية الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب النفسى هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه فى نفسى او اطلبه ولا اريده تناقض وسيأتى فى فصل الافعال واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه و للارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل و يطلبه منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه (قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امره به لم يكن بعيد الكنى لم اجده فى كلامهم وانا قد وجدت فى كلام الامام الزاهدى من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نسلم وجود حقيقة الاخبار والطلب فى الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار امارتها وقريب من ذلك ماقال امام الحرمين فى الارشاد فان قالوا الذى يجده فى نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امرا على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ يتصرم مع ان الطلب بحاله والماضى لايراد بل يتلهف عليه و بالضرورة يعلم ان ما نجده بعد

٧ ويخبر يجد فى نفسه معنى غير العلم والارادة يدل عليه بالعبارة او الكتابة او نحوهما و شاع عند اهل اللسان اطلاق اسم الكلام عليه متن

٤ انه معلوم من الدين بالضرورة حتى للصبيان ان القرآن اسم لهذا المؤلف الثانى ان ما اشتهر من القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم و ذلك مثل ﴿١٠٢﴾ كونه ذكرا عربيا منزلا على النبى صلى الله عليه و سلم مقروأ بالالسن مسموعا بالآذان مكتوبا فى المصاحف مقرونة بالتحدى مفصلا الى السور والآيات قابلا للنسخ و اراد عقيب ارادة التكوين قلنا كلامه يقال بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص متن

انقضاء اللفظ ليس تلهفا و لان اللفظ تكون ترجمة عما فى الضمير و بالضرورة يعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب و نحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون فى نفسى كلام وزورت فى نفسى مقالة وقال الاخطل ❊ ان الكلام لفى الفؤاد وانما ❊ جعل اللسان على الفؤاد دليلا ❊ وفى التنزيل ويقولون فى انفسهم واذا ثبت ان البارى تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسى بذاته تعين ان يكون هو النفسى فيكون قديما لما مر (قال تمسكوا بوجوه الاول ٤) انه علم بالضرورة من دين النبى صلى الله تعالى عليه وسلم حتى للعوام و الصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثانى ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع فى اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث و هو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التى هى من صفات الحروف وسمات الحدوث (قال وذلك ٦) اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك و قوله وانه لذكر لك و لقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربى لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربى هو اللفظ لاشتراك اللغات فى المعنى ومنزل على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بشهادة النص والاجماع ولا خفاء فى امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روى ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة او كتبته الكتبة ثم نزله منها بلسان جبرائيل الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم شيأ فشيأ بحسب المصالح فان قيل المكتوب فى المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ و لا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت فى المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتحدى ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور فى الصفة القديمة فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يخص الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهى فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما تعطيه كلمة الجزاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيأ من حيث وقوعه فى سياق النفى معنى اى ليس قولنا لشئ مما نقصد

٦ ان ما اشتهر من خواص القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم مثل كونه ذكرا عربيا منزلا على النبى عليه الصلاة والسلام مقروءا بالالسن مسموعا بالآذان مكتوبا فى المصاحف مقرونا بالتحدى مفصلا الى السور والآيات قابلا لنسخ واقعا عقيب ارادة التكوين قلنا كلامه تعالى ما بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص لا لمجرد انه دال على كلامه القديم متن

(ايجاد ه)

ايجاده واحداثه كما فى قوله عليه السلام و انما لكل امرئ ما نوى يقتضى قدمها اذ
لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة و يتسلسل و ان جعلتم هذا
الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن فلنا
حقيقته ان ليس قولنا لشئ من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت
هذا القول لكل شئ الا ترى انك اذا قلت ما قولى لاحد من الناس عند ارشاده الا ان
اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك لو قلت فى حقه شيأ لم يكن
الا هذا القول (قال لا لمجرد انه دال ٨) المشهور فى كلام الاصحاب ان ليس اطلاق
كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه
القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن
المرضى عندنا ان له اختصاصا آخر بالله و هو انه اخبر عنه بانه او جدا ولا الاشكال
فى اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ او الاصوات فى لسان
الملك لقوله تعالى و انه لقول رسول كريم الآية اولسان النبى لقوله تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم
لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل
احد بكسبه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا
بالنوع ويكون مايقرأه القارى نفسه لا مثله وهكذا الحكم فى كل شعر و كتاب ينسب
الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد
يجعل اسما لمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام
زيادة توضيح فى شرح التنقيح و بالجملة مايقال ان المكتوب فى كل مصحف و المقرو
بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية ومايقال انه حكاية عن كلام
الله ومماثل له وانما الكلام هو المخترع فى لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية ومايقال ان
كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب و لا حالا فى مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقى الذى
هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه فى لسان او قلب او مصحف وان كان المراد
هو اللفظى رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقى الازلى (قال واجراء ٧)
هذا جواب اخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالمذكور العربى المنزل المقرو المسموع
المكتوب الى اخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات
والحروف الدالة عليه مجازا ووصفا للمدلول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا
المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا ماقال اصحابنا ان القراءة حادثة
اعنى اصوات القارى التى هى من اكتسابه و يؤمر بها تارة ايجابا اوندبا وينهى عنها
حينا وكذا الكتابة اعنى حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقروّ بالقراءة
المكتوب فى المصاحف المحفوظ فى الصدور المسموع بالآذان فقديم ليس حالا فى لسان

٨ على كلامه القديم بل لانه انشاءه بروقومه فى اللوح او بحروفه فى الملك ويختص العربى منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة و فى علم الاصول و اليه ترجع الخواص المذكورة ثم الصحيح المعتبر خصوص التأليف لا تعين المحل فما نقرأه يكون نفس القرآن لا مثله و نفت القول بعدم حلوله فى اللسان او المصحف للتأدب و دفع الوهم متن

٧ و اجراء صفة الدال على المدلول شايع مثل سمعت هذا المعنى وقرأته وكتبته و اختصاص موسى عليه السلام بالمكالمة من حيث انه سمع بلا صوت و حرف كما يرى فى الآخرة بلا كم وكيف اوانه سمع بصوت من جميع الجهات اومن جهة بلا اكتساب متن

ولا في قلب ولا في مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال ان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي صلعم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لايكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ماهو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام ما فهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني قال الاستاذ اتفقوا على انه لايمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي (قال الثالث ٧) الوجه الثالث ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولا فباجماع العلماء واما ثانيا فبتواتر من اخبار الانبياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال لما فيه من امارة العجز او الجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف في الازل بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة لايمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض انه لا يتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لايمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لايقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصديقه

٧ ان الاخبار بطريق المضي في الازل يكون كذبا وهو على الله تعالى محال بالاجماع واخبار الانبياء عليهم السلام ولكونه نقصا عند العقلاء ولانه يوجب امتناع صدقه في ذلك الخبر لان الازلي لايزول وهذا باطل قطعا قلنا خبره انما يصير ماضيا ومستقبلا وحالا فيما لا يزال اذ لا زمان في الازل متن

احد الاقسام فيما لايزال ولوسلم فني الكلام النفسي يكفي مخاطب معقول والى هذا يؤول ماقاله الجمهور ان المعدوم مأمور على تقدير الوجود فالامر الازلى اقتضاء ممن سيكون كطلب التعلم من ابن سيولد وكاوامر النبي صلى الله عليه وسلم لمن يوجد وايضا السفه ان يخلو عن الحكمة مايتعلق بها والقديم ليس كذلك ولوسلم فيكفي وجود الحكمة ولو بعد حين متن

٩ الخامس لوكان ازليا لكان ابديا فيبقى التكليف فى دار الجزاء السادس يكون مكالمة موسى عليه السلام ابدا لا فى الطور وحده السابع يستوى نسبته الى المتعلقات فيكون المأمور منهيا وبالعكس قلنا التعلق حادث بالاختيار متن

النبي عليه الصلاة والسلام بالمعجزات اخبار خاص وقد عرفت مافيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص فى العقل و بين القبح العقلى بل هو هو بعينه وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع فى مسئلة الحسن والقبح والجواب ان كلامه فى الازل لايتصف بالماضى والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لايزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلى مدلول اللفظى عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضى وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم (قال الرابع ٧) تقديره ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلوكان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لايجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه فى الازل ليس بامر ولانهي ولاخبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لايزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو ارادته امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير فى نفسه وثانيها ان وجود المخاطب انما يلزم فى الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده العقلى وثالثها ان السفه او العبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر فى عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما فى طلب الرجل تعلم ولده الذى اخبره صادق بانه سيولد وكما فى خطاب النبي عليه الصلاة والسلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطابانه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه فى شئ لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد فى ان معناه ان المعدوم مأمور فى الازل بان يمتثل و يأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور فى الازل لكن لما استمر الامر الازلى الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا ورابعها ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة مايتعلق بها والقديم ليس كذلك اذلا يطلب بثبوته حكمة وغرض وخامسها ان السفه هو الخالى عن الحكمة بالكلية والامر الازلى ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لايزال (قال الخامس ٩) الوجه الخامس والسادس من تمسكات المعتزلة ان الامر لوكان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى فى دار الجزاء لان ماثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص مكالمة موسى عزم بالطور بل استمر ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار وفيه تعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه و ينقطع عند موته و يتعلق الكلام

٨ المذهب ان كلامه الازلى واحد بتكثير بحسب التعلق لاعلى انه انما يتكثر فيما لايزال كما زعم ابن سعيد ولا على
انه خبر ومرجع البواقى اليه كما زعم الامام الرازى بل على انه انما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمتنع التكلم
بالامر والنهى والخبر وغيرها بكلام واحد كما فى العلم والقدرة متن ﴿١٠٦﴾ ٧ اذ لاتنحصر الصفات فيما ذكر

بموسى فى الطور على انك اذا تحققت فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم يستوى نسبته الى جميع مايصح تعلقه به كما فى العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهى بكل فعل حتى يكون المأمور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزامى علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليمتنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهى وبالعكس (قوله خاتمة ٨) المذهب ان الكلام الازلى واحد قال عبدالله بن سعيد انه فى الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لايزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازى هو فى الازل خبر ومرجع البواقى اليه لان الامر بالشئ اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهى بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهى لاحقيقتهما والاقرب ماذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفى كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهى والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما فى سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك فى الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر فى عدد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك فى القدرة (قال المبحث السابع فى صفات اختلف فيها ٧) يعنى اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية زعم بعض الظاهريين ان لاصفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين الاول انه لادليل عليه وكل ما لادليل عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها معشر العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص وهما لايدلان على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فالدرك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولانسلم انه لا طريق سوى ماذكرتم اليس الشرع طريقا وصراطا قويما مستقيما فى الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعرى واتباعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلابد ان يقوم به معنى هو البقاء كما فى العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الشئ قد يوجد ولايبقى كالاعراض سيما السيالة وذهب الاكثرون الى

والتمسك بانه لادليل على صفة اخرى فيجب نفيها او بانها لو كانت لعرفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة ضعيف فمنها البقاء اثبته الشيخ واتباعه لان الباقى بلا بقاء كالعالم بلا علم وليس نفس الوجود اذ قد يوجد الشئ ولايبقى وخالفه الكثيرون لوجوه الاول ان المعقول منه استمرار الوجود ومعناه الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثانى الثانى ان البقاء بابقاء الذى ليس نفس الذات لايكون واجبا لذاته سيما اذا فسر بصفة بها الوجود فى لزمان الثانى وليس هذا من افتقار صفة الى صفة كالارادة الى العلم بل من افتقار الوجود الثالث اما ان يحتاج البقاء الى الذات

فيدور او بالعكس فيكون هو الواجب لا الذات اولا يحتاج احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا (انه)
فيتعدد الواجب مع ان استغناء الصفة عن الذات ليس بمعقول الرابع اما ان يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل وقيام
المعنى بالمعنى اولا فيكون كعالم لاعلم ثان قيل قام البقاء بنفسه قلنا فلتكن الصفات والذات كذلك وقد يدفع بانه

انه ليس صفة زائدة على الوجو دلوجوه احدهـا ان المعقول منه استمرار الوجود ولامعنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثانى بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لوكان باقيا بالبقاء الذى ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ماهو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان مابالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة بها الوجود فى الزمان الثانى كان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى ان الواجب موجود فى الزمان الثانى لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الاافتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولاامتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة وليس بشئ لان الوجود ليس من الذات و لوسلم فافتقاره الى امر سوى الذات ينافى الوجوب بالذات وثالثها ان الذات لوكان باقيا بالبقاء لابنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل فى الزمان الثانى على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لاالذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معاكما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذلو افتقر البقـاء الى شئ لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغنى عن جميع ماسواه واجب قطعا هذا مع ان ماافرض من عدم افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفات الى الذات ضرورى ورابعها ان البقاء لوكان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وحينئذ فان كان لها بقاء ينقل الكلام اليه و تسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كعالم بلا علم وقد بين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الاان بقاء نفسه لازائد عليه ليتسلسل قلنا فحينئذ يجوز ان يكون البارى تعالى باقيا ببقاء هو نفسه فالما نعلم هو نفسه فلايثبت زيادة صفة البقاء على ما هو رأى الشيخ ولازيادة العلم والقدرة وغيرهما على ماهو رأى اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء البارى اوعلمه او قدرته نفس ذاته محال لمامر[٣] فى اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء اخر لم يقل بها احد وللقوم فى التفصى عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انانقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية ليلزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضرورى الثانى لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر فى البقاء واوضحه الاستاد بانه لماثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقى بلابقاء وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء

[٣] محال لمامر بخلاف كون بقاء البقاء نفسه لكن يبقى اشكال قيام المعنى بالمعنى فى بقاء الصفات ولا يندفع بما قيل نحن لا نقول الصفات باقية بل الذات باق بصفاته او بقاؤها نفسها او نفس بقاء الذات لعدم التغاير لان الاول باطل بالضرورة والثانى بابطاله بجواز كون بقاء الذات كذلك حتى لا يثبت قديم آخر والثالث بامتناع قيام صفة الشئ بما ليس عينه وان لم يكن غيره منه

٤ ومنها التكوين اثبته بعض الفقهاء تمسكا بانه خالق اجماعا فلابد من قيام صفة به نسميها التخليق والترزيق والاحياء والاماتة ونحو ذلك بحسب اختلاف المتعلقات وتكون ازلية كسائر الصفات ورد بان ذلك في الصفات الحقيقية وليس الايجاد الامعنى يعقل من تعلق المؤثر بالاثر وذلك فيما لايزال ﴿١٠٨﴾ قالوا تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يكن ذلك الا فيما لايزال لزم التمدح بما ليس فيه والكمال بعد النقصان قلنا كالتمدح بقوله تعالى يسبح له مافي السموات ومافي الارض وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وحقيقته انه في الازل بحيث يحصل له ذلك فيما لايزال قالوا اعترفتم بانه يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كن وهو المعنى بالتكوين قلنا فيعود الى صفة الكلام قالوا صفة كمال فالخلو عنه نقص قلنا نعم حيث امكن وامكانه في الازل ممنوع وعورضت الوجوه بانه لا يعقل من التكوين الا الاحداث والاخراج من العدم الى الوجود كما فسرتموه وهو من الاضافات الفعلية لا الصفات الحقيقية كامر وبانه لو كان قديما لزم قدم المكون ضرورة امتناع الانفكاك فان قيل بل صفة بها تتكون الاشياء (والحيوة) لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود وليست القدرة مقتضاها الصحة ومقتضى التكوين الوجود على انه لما دام وترتب عليه الاثر بعد خبر لم يلزم الانفكاك ولم يكن كضرب بلامضروب قلنا ولم قلتم انها غير القدرة المقرونة

هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كائن في المكان بكون يخصه ويزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لازائد عليه قائم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولابقاءه بقاء الذات ليلزم كونه عالما باقيا بشئ واحد فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون الشئ عالما بما هو بقاءه وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لم يجز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ماهو رأى المعتزلة قلنا لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم الفسادات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لايجوز ان يكون بقاء الذات نفسه ولاتثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الالمانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الالقاطع الوجه الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينه ايضا وكما امتنع اتصاف الشئ بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما نفس ليس ذلك الشئ واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشئ لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا (قال ومنها التكوين ٤) اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولامربوب والخالقية ولامخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم عن العدم الى الوجود ثم اطنبوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لايستلزم ازلية المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقترانها بازادته والعمدة في اثباته ان الباري تعالى يكون الاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلاعلم ولابد ان تكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم اختلف اسماءها بحسب اختلاف الاثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا

والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو فى الصفات الحقيقية
كالعلم والقدرة ولانسلم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر
الى الاثر فلا يكون الا فيما لايزال ولايفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل
بوجوه آخر احدها ان البارى تعالى تمدح فى كلامه الازلى بانه الخالق البارئ المصور
فلو لم يثبت التخليق والتصوير فى الازل بل فيما لايزال لكان تمدحا من الله بما ليس فيه
وهو محال ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال واجيب بانه
كالتمدح بقوله تعالى يسبح له مافى السموات ومافى الارض وقوله تعالى وهو الذى فى السماء
آله وفى الارض آله اى معبود ولاشك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لايزال لافى الازل
والاخبار عن الشئ فى الازل لايقتضى ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبياء وغير
ذلك نعم هو فى الازل بحيث تحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لايزال لما له من صفات
الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون فى قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون انه قد جرت العادة الآلهية بانه يكون الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلية
هى كلمة كن ولا نعنى بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه حينئذ يعود الى صفة الكلام
ولاتثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين
بما له من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو
خلا عنها فى الازل لكان نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح
اتصافه به فى الازل ولانسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو فى الازل قادر عليه
ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين الاول انه لايعقل من التكوين
الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلى
ولاخفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى المؤثر فلا يكون موجودا عينيا
ثابتا فى الازل وثانيهما انه لوكان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل
بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها تتكون الاشياء لاوقاتها وتخرج
من العدم الى الوجود فيما لايزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة ومتعلقها
انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون
فى وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لاتستلزم
ازلية المخلوق لانه لماكان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن هذا
من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة فى شئ ولم يكن كالضرب بلا
مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك فى التكوين الذى يكون من الاعراض
التى لابقاء لها قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفى الفعل
والترك المقترنة بارادته كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة
اى انما تؤثر فى الفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى

بالارادة وهل القدرة
الا صفة تؤثر على
وفق الارادة ولهذا
قال الامام الرازى
ان تلك الصفة اما ان
تؤثر على سبيل
الجواز فلاتتميز عن
القدرة او على سبيل
الوجوب فلا يكون
الواجب مختارا وما
نقل عن الشيخ ان
التكوين هو المكون
فقيل معناه ان المفهوم
من اطلاق الخلق هو
المخلوق او انه اذا اثر
شئ فى شئ فالذى
حصل فى الخارج هو
الاثر لا غير متن

نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترك فلا تكون الا جائز التأثير فلهذا لايلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكرنا من ان القدرة جائزة التأثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازى ان الصفة التى يسمونها التكوين يكون تأثيرها اى بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلاتتميز عن القدرة اوعلى سبيل الوجوب فلايكون الواجب مختارا بل موجبا ولايرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق لاينافى الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شئ من مقدوراته كان حصول ذلك الشئ منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعنى مايكون تأثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز قال وما نقل قداشتهر عن الاشعرى ان التأثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره فاسد وفساده غنى عن التنبيه فضلا عن الدليل والذى يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع فى المخلوقات بحيث لايفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه اومجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لايليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشئ اذا اثر فى شئ واوجده بعد مالم يكن موثرا فالذى حصل فى الخارج هو الاثر لاغير واماحقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلى لاتحقق له فى الاعيان وقدسبق ذلك فى الامور العامة (قال ومنها القدم ٣) اثبته ابن سعيد صفة بها يكون البارى تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضى ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم (قال ومنها ماورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية ٤) مثل الاستواء فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد فى قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومامنعك ان تسجد لما خلقت بيدى والوجه فى قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين فى قوله تعالى ولتصنع على عينى وتجرى باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة وعن الجمهور وهو احد قولى الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء اوتمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فماوجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم سيما بلفظ المثنى وماوجه الجمع فى قوله باعيننا اجيب بانه اريد كمال القدرة وتخصيص آدم تشريف له وتكريم ومعنى تجرى باعيننا انها تجرى بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرئ من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته وقيل المراد الاعين التى انفجرت من الارض وهو بعيد وفى كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفى وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهى تمثيلات وتصويرات للمعانى العقلية بابرازها فى الصور الحسية وقدبينا ذلك فى شرح التلخيص

٣ والرحمة والرضاء والكرم عند ابى سعيد والجمهور على انه قديم لذاته ومرجع البواقى الى الارادة
متن

٤ كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك والحق انهما مجازات وتمثيلات
متن

. بسبب اهل الحق الى انه تعالى مع تنزهه عن الجهة والمقابلة يصح ان يرى ويراه المؤمنون فى الجنة خلافا لسائر الفرق ولانزاع لهم فى امكان الانكشاف التام العلمى ولا لنا فى امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع او حالة مستلزمة لذلك بل المتنازع انا اذا نظرنا ﴿١١١﴾ الى البدر قلنا حالة ادراكية نسميها الرؤية مغايرة ولما اذا غمضنا

(الفصل الرابع فى احواله) من انه هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته (وفيه بحثان البحث الاول فى رؤيته ؟) ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين فى الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم فى ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته فى الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولانزاع للمخالفين فى جواز الانكشاف التام العلمى ولا لنا فى امتناع ارتسام صورة من المرئى فى العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئى وحالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا تتعلق فى الدنيا الا بما هو فى جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل فى الشئ سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يزد عنه الضرورة والبرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن فى مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من الادلة الامكان ايضا سمعى لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعى لانزاع فى امكانه بل وقوعه لنا من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارنى انظر اليك الآية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه اللزوم انه ان كان عالما بالله تعالى وما يجوز وما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء بما لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن فى نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقرير المعلق عليه والمحال لا يقع على شئ من التقادير واعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذى هو العلم الضرورى الثانى انه على حذف المضاف والمعنى ارنى آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما

العين وان كان ذلك انكشافا جليا فهل يمكن ان يحصل للعباد بالنسبة الى الله تعالى تلك الحالة وان لم يكن هناك مقابلة لنا على الامكان وجهان احدهما قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارنى انظر اليك الآية وذلك ان موسى طلب الرؤية ولم يكن عابثا ولا جاهلا والله تعالى علقها على استقرار الجبل وهو ممكن فى نفسه واعترض على الاول بانه انما طلب العلم الضرورى او رؤية آية ولو سلم فلقومه ولزيادة الطمانينة بتعاضد العقل والسمع ولو سلم فالجهل بمسئلة الرؤية لا يخل بالمعرفة ورد بان لن ترانى نفى للرؤية لا للعلم او رؤية الآية كيف والعلم حاصل

والآيات كثيرة والحاصل منها حينئذ انما هو على تقدير الاندكاك دون الاستقرار والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى معناها والقوم انما يصدقون للنبى فيكفيهم اخباره بامتناع الرؤية او لا فلا يفيد حكايته عن الله تعالى ولا يليق بالنبى تأخير الباطل كما فى طلب جعل الاله ولا طلب الدليل بهذا الطريق ولا الجهل فى الالهيات

فاسد لمخالفته الظاهر بلاضرورة ولعدم مطابقته الجواب اعني قوله لن تراني لانه
نفي لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة لاللعلم الضروري ولا لرؤية الآية والعلامة
كيف وموسى عالم بربه تعالى سمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه واختص من عنده بآيات
كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري واندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي
رؤية الآية وايضا الآية انما هي عند اندكاك الجبل لاستقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها
بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام
الحرمين وماوقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد جدا اذا وصلت
بالى سهو او مأول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلهما والاقليس في الآية
وصل الرؤية بالى الثالث للجاحظ واتباعه ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية
لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف
السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولهذا قال
اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظرون اليك
فاسد اما اولا فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد
وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله
انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع
وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام على موسى عليه السلام لا لطلبهم
الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع
الرؤية من غير طلب للمحال ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والالم بعد
الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى والمعتزلة
تحيروا في هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية فظنوا
جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال
والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين
حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فاقترحوا مااقترحوا واجيبوا
بما اجيبوا واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سألها
لنفسه لرآه لعلو قدره وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله وانما الحاضرون
هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار
بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا
فيخبروا السائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه من موسى مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين اولى
الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع
كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون

٤ بما يعترفه آحاد المعتزلة
وعلى الثاني بان المعلق
عليه استقرار الجبل
عقيب النظر وهو
حالة اندكاك يستحيل
معها الاستقرار ورد
بانه يمكن ضرورة
وان لم يقع ليلزم وقوع
الرؤية وانما المستحيل
اجتماعهما متن

بطريق طلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس ان معرفة الله تعالى لاتتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوها منه فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال اوخطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال لتتبين له جلية الحال وهذا تغيير وتلطيف للعبارة فى التعبير عن جهل كليم الله تعالى بما يجوز عليه وبما لايجوز وقصوره فى المعرفة عن حثالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انا لانسلم انه طلب الرؤية بل العلم الضرورى اورؤية آية اوعلامة ولوسلم فلانسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون لغرض ارشاد القوم اوزيادة اطمينان القلب ولوسلم فلانسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثانى من طريق الاستدلال فمن وجوه احدها انا لانسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا اوحالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولانسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتى لايزول ولهذا صح جعله دكا فانه لايقال جعله دكا الافيما يجوز ان لايكون كذا وانما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال ومايقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتى مستلزما للاخص وهو الاستقبالى قلنا العموم والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتى ممكن ابدا وقد يقال فى الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن فى نفسه فيرد عليه انه واقع فى الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو ولكن فى المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل وجود الشرط لايستلزم وجود المشروط قلنا ذلك فى الشرط بمعنى مايتوقف عليه الشئ ولايكون داخلا فيه واما الشرط التعليقى فمعناه مايتم به علية العلة وآخر مايتوقف عليه الشئ وماجعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية اوامتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصدا اولم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية فى المستقبل فانتفت ابدا لتساوى الازمنة فكانت محالا وهذا فى غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلى عن وجود المشروط بشهادة القرائن كما فى هذه الآية فلا وورد بان

٨ انا نرى الجواهر والاعراض ضرورة ووفاقا فلابد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة وهى ان الوجود او الحدوث وهو عدمى لايصلح للعلية فتعين الوجود وهو مشترك بينها وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته والمعنى بعلة صحة الرؤية مايصلح متعلقا للرؤية على ماصرح به ﴿١١٤﴾ امام الحرمين وحينئذ يندفع اعتراضات

الاول ان صحة الرؤية ايضا عدمية فلتكن علتها كذلك الثانى ان من المشترك بينهما الامكان فليكن هو العلة وذلك لانه ايضا عدمى ومشترك بين الموجود والمعدوم مع امتناع رؤيته الثالث انه لوسلم تماثل الصحتين فالواحد النوعى قد يعلل بعلل مختلفة وذلك لان الرؤية قد تتعلق بالشئ من غير ان تدرك جوهريته او عرضيته فضلا عن زيادة خصوصية كيف وقد نرى زيدا بان تتعلق رؤية واحدة بهويته ثم ربما نفصله الى جواهر واعراض وربما نغفل عن ذلك بحيث لانعلمه ولو بعد التأمل الرابع ان مع الاشتراك فى العلة قد لاثبت الحكم لتفرد الاصل بشرط او التفرع بمانع وذلك لان صحة الرؤية عند تحقق مايصلح متعلقا لها ضرورى واما منع اشتراك الوجود فمدفوع بما سبق ولزوم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات وغير ذلك ملتزم وانكارها استبعاد وعدم الرؤية بحتقق كسائر العادات من

الآية على الاطماع ادل منها على الاقناط وسيجئ الكلام على القرائن وقديقال ان فى الآية وجهين آخرين من الاستدلال احدهما انه قال لن ترانى ولم يقل لست بمرئى على ماهو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية واخطأ السائلون والآخر انه ليس معنى التجلى للجبل انه ظهر عليه بعد ماكان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرؤية فرآه على ماحكى ابن فورك عن الاشعرى وضعفهما ظاهر (وقال وثانيهما٨) تمسك المتقدمون من اهل السنة فى امكان الرؤية بدليل عقلى تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان والاكوان وباتفاق الخصوم وان زعم لبعض منهم فى بعض الاعراض انها اجسام وفى الطول الذى هو جواهر ممتدة انه عرض ورديانه يدرك الطول بمجرد تألف عدة من الجواهر فى سمت وان لم يخطر بالبال شئ من الاعراض وقد يستدل على رؤية القبيلتين بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شئ منها بآلة الابصار وبالجملة لماصحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجح بلا مرجح وان تكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهى اما الوجود واما الحدوث اذلاثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتبارى محض او عن الوجود بعد العدم ولامدخل للعدم فتعين الوجود وهو مما يشترك فيه الواجب لما مر فى بحث الوجود فلزم صحة رؤيته وهو المط واعترض عليه بوجوه يندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا مايصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر فى الصحة على مافهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتبارى لايفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذى هو ايضا اعتبارى ووجه اندفاعه ان مالاتحقق له فى الاعيان لايصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثانى انه لاحصر للمشترك بينهما فى الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لايجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتبارى لاتحقق له فى الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وكيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لاتماثل صحة رؤية العرض اذلايسد احدهما مسد الآخر فلم لايجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولوسلم تماثلهما فالواحد النوعى قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلايلزم (ان يكون)

ان يكون له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشترك فيه للقطع بانا قد نرى الشئ وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ماهو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى زيدا بان تتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ماله من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض و بين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشئ الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها و قد يعترض بوجوه اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شئ عين حقيقته ولا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه مامر في بحث الوجود وغاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره و اما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشئ له هوية فاشتراكه ضروري الثاني انه يلزم على ماذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم و الروائح والاعتقادات والقدر والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا تتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك و ما ذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض و لا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وعلى ماذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون المرئي من كل شئ وجوده وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه

مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية فان وعلى

٧ و على الوقوع اجماع الامة قبل حدوث المخالف والنص من الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة والنظر الموصول بالى اما بمعنى الروية اوملزوم لها او مجاز تعين فيها بشهادة العقل والاستعمال
والعرف و اعترض
بانه قديكون بمعنى
الانتظار كقول
الشاعر وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن
تأتى بالفلاح و الى
قد تكون اسما بمعنى
النعمة والنظر قد
يتصف بما لايتصف
به الروية كالشدة
والازورار ونحوهما
و قد يوجد بدونها
مثل نظرت الى الهلال
فلم اره وتقديره الى
ثواب ربهـا احتمال
ظاهر منقول واجيب
بان الانتظار لا يلايم
سوق الآية ولايليق
بدار الثواب و كون
الى ههنا حرفا ظاهر
لم يعدل عنه السلف
وجعل النظر الموصول
بالى للانتظار تعسف
وكـذا العدول
عن الحقيقة او المجاز
المشهور الى الحذف
بلا قرينة تعين ومنه
قوله تعالى في تعيير
الكفـار و تحقيرهم
كلا انهم عن ربهم
و يومئذ لمحجوبون و قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى و زيادة اى الروية بدلالة الخبر و شهادة (الذى)
السلف ومن السنة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لاتضامون فى رويته

(الوقوع ٧) الاجماع والنص لا خفاء فى ان اثبات وقوع الروية لا يمكن الا بالادلة
السمعية و قد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث
المخالفين على وقوع الروية و كون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها
حتى روى حديث الروية احد و عشرون رجلا من كبار الصحابة رضى الله عنهم
و اما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر
الموصول بالى اما بمعنى الروية اوملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
استعماله و اما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرويته وقد
تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الروية لكونها اقرب المجازات
بحيث الحق بالحقايق بشهادة العرف والتقديم لمجرد الاهتمام و رعاية الفاصلة دون
الحصر اوللحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم فى مشاهدة جماله وقصر النظر
على عظمة جلاله كانهم لايلتفتون الى ماسواه ولايرون الا الله واعترض بان الى ههنا
ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما فى قوله
تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا قد يجئ بمعنى الانتظار
كما فى قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن تأتى بالفلاح * و قوله *
وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء الى الغمام * وقوله * كل الخلائق ينظرون
سجاله * نظر الحجيج الى طلوع هلال * ولوسلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الروية
ولاملزوما لها لاتصافه بمالايتصف به الروية مثل الشدة والازورار والرضى والتجبر
والذل والخشوع ولتحققه مع انتفاء الروية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى
وتريهم ينظرون اليك وهم لايبصرون وجعله مجازا عن الروية ليس باولى من حمله
على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ماذكره على رضى الله عنه و كثير
من المفسرين و بالجملة فلاخفاء فى ان ماذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب
بان سوق الآية لبشارة المؤمنين و بيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور والاخبار
بانتظارهم النعمة والثواب لايلايم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر فهو بالغم
والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول على ان كون الى
اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق
النظر به و لهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل
اجمعوا على خلافه و كون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار
مما لم يثبت عن الثقاة ولم يدل عليه الابيات لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة بتأويلات
لايخفى واما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف

الذى لا تظهر فيه قرينة تعين المحذوف وتمام الكلام فى الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصى عنهـا من قبل اهل الحق مذكور فى نهاية العقول للامام الرازى لكن الانصاف انه لا يفيد القطع ولا ينفى الاحتمـالات ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ماورد فى الخبر كما سيجئ وهو لاينافى ماذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد فى الحسنات وفى اجزية الاعمـال الصالحات والنص من السـنة قوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته ومنها ماروى عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناديا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهى ان ينجزكوه قالوا ماهذا الموعد الم يثقل موازيننا وينضر وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة اكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها آحاد (قال تمسك المخالف بوجوه ٧) يعنى للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضهـا يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية اصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهى انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائى حقيقة كما فى الرؤية بالذات او حكما كما فى الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئى بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيهـا المقابلة للرائى حقيقة لا ماله الصورة كالوجه مثلا ويدعون فى لزوم المقابلة الضرورة ويفرعون على ذلك وجوهـا من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان فى جهة وحيز وهو محل ولكان جوهرا او عرضـا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان اما فى البدن او خارج البدن اوفيهمـا ولكان فى الجنة اوخارج الجنة اوفيهما اذلاتعقل الرؤية ان لم تكن فيه ولاخارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئى اماكله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولافساد فى ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائى فيكون

وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه متن

٧ الاول انه لو كان مرئيا لكان بالضرورة مقابلا فكان فى جهة جوهرا او عرضا متن

في حيز وجهة اولا فيكون في العين او متصلا بها ولكان روية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيتكثر اولا بتمامه فيتجزأ او منفصلا عنهـا فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته امامع رؤية شيء آخر مما في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشيئين دفعة لا تعقل الا كذلك واما لامعها فيكون ماهو باطن في الدارين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية وحديث غلبة شعاع احد المرئيين انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولوسلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لامحالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لابمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على مايفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لابد ان يكون له كيفية من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافي الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري (قال الثاني ٤) الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع فتمتنع رؤيته والجواب ان هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ماسبق في بحث القوى ولوسلم فانما هو في الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة (قال الثالث ٣) الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته تعالى لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد او حيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها او لتوقفها على شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي

٤ ان الرؤية اما بالشعاع او الانطباع وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لوسلم اللزوم ففي الشاهد خاصة متن

٣ انه لو صحت رؤيته لدامت في الجهة في الدنيا والآخرة لتحقق الشرط الذي يعقل في رؤيته من سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار هائلة لانراها بعدم خلق الله الرؤية او لانتفاء شرط خاص لها قلنا انتفاؤها ليس مبنيا على ذلك بل ضروريا كسائر العاديات ثم لوسلم الوجوب في الشاهد فلعلها لاتجب في الغائب لاختلافهما بالماهية ولاشتراطها بزيادة قوة قد لاتوجد متن

البطلان بل قطعى الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا
لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل
بمعنى تجويز ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من
العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك
مما يخلق الله تعالى العلم الضرورى بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات
وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من
غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط
المذكورة فى حق الشاهد لكن لا نسلم وجوبها فى الغائب عند تحقق الامرين لجواز
ان تكون الرؤيتان مختلفتين فى الماهية فتختلفان فى اللوازم او تكون رؤية الخالق
مشروطة بزيادة قوة ادراكية فى الباصرة لا يخلقها الله الا فى الجنة فى بعض الازمان
ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينين اعنى الدنيوية والاخروية
لما كانتا مثلين لزم تساويهما فى الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع
يجب ان تكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعى ولانه اذا قيل ان لنا هناك مرئيا
آخر مقرونا بجميع ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لا يرى لانتفاء شرط
او تحقق مانع غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه واحتج الامام الرازى على بطلان انحصار
الشرائط فيما ذكروه بوجهين احدهما مبناه على قاعدة المتكلمين اعنى تركب الجسم
من اجزاء لا تتجزأ انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه
دون البعض مع استواء الكل فى الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط
وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها
عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة فى الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق
بانتفاء شرط او وجود مانع لا يقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر
لانا نقول فحينئذ تكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور
واجيب عن الاول بمنع التساوى فان اجزاء الجسم متفاوتة فى القرب والبعد من الحدقة
فلعل البعض منها تقع فى حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثانى بانه
دور معية لا تقدم (قال الرابع ٢) هذه هى الشبهة السمعية واقواها قوله تعالى لا تدركه
الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة فى الادراك
بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما
بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما
ونفى الآخر مثل ادركت القمر ببصرى وما رأيته والجمع المعرف باللام عند عدم
قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير
وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد فى المستقبل

٢ قوله تعالى لا تدركه الابصار فان ادراك البصر هو الرؤية او لازمها وقد نفى على سبيل العموم لان اللايق بالمقام والشايع فى الاستعمال فى مثل عموم السلب باسناد النفى الى الكل لا سلب العموم بنفى الاسناد الى الكل ثم يسبق الكلام للتمدح بذلك فيكون نفيه نقيصة فيمتنع قلنا لو سلم العموم فى الاشخاص والاوقات فادراك البصر رؤية على وجه احاطة بجوانب المرئى او انطباع الشبح فى العين لما فى اللفظ من معنى النيل والوصول آخذا من ادركت فلانا اذا لحقته فلا يلزم من نفيه نفى الرؤية ولا كونها نقصا فتمتنع

متن

فلو رآه المؤمنون فى الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال اذا كان الجمع للعموم فدخول النفى عليه يفيد سلب العموم ونفى الشمول على ماهو معنى السلب الجزئى لاعموم السلب وشمول النفى على ماهو معنى السلب الكلى فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ماقام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لايفلح كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لايحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبرت النفى اولا ثم نسبت الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفى وقيد قد يكون لنفى التقييد وقد يكون لتقييد النفى فمثل ماضربته تأديبا اى بل اهانة سلب للتعليل والعمل للفعل وماضربته اكراما له اى تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعمل للنفى وماجاءنى راكبا اى بل ماشيا نفى للكيفية وماحج مستطيعا اى ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفى وعلى هذا الاصل يبتنى ان النكرة فى سياق النفى انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ماجاءنى رجل لا بالنفى مثل قولنا الامى من لا يحسن من الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل المنفى الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفى الاسناد مثل مانام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفى مثل مانام ليلى وماصام نهارى وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ما ليلى بنائم وان كان ظاهره على نفى الاسناد كان المعنى ليلى ساهر وان متعلق النهى قد يكون قيدا للمنهى مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيدا للنهى اى طلب الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل وماهم بمؤمنين لتأكيد النفى لا للنفى التأكيد وماز يدا ضربت لاختصاص النفى لا لنفى الاختصاص واغير الله اعبد لاختصاص الانكار دون العكس واذا تحقق النفى فالاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقوله تعالى ومابكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب فقد يكون قيدا للطلب مثل صل لانها فريضة وزك لانك غنى وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبه له والمحافظة عليه ولم يبينه القوم على ماينبغى فلذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام فى النفى لعموم السلب هو الشايع فى الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته فى التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللايق بهذا المقام على ما لايخفى وثانيهما اى ثانى وجهى التمسك بالآية ان نفى ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح مدرج فى اثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفى الجواز والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لانسلم عمومه

في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه اولا
ان هذا تمدح ومابه التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما
هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول بحدوثها والرؤية
من هذا القبيل فقد يخلقها الله في العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور
والرجحان ومثله انما يعتبر في العمليات دون العلميات وثانيا انا لا نسلم ان الادراك بالبصر
هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول مأخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا
يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته
فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها
ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر
بصري وما رأيته تناقض انما يفيد ماذكرنا لا ماذكر واو نقلهم عن ائمة اللغة افتراء
فان ادراك الحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية
فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان الادراك ماذكرتم وهو مستحيل
في حق البارى لم يكن لقوله لا تدركه الابصار فائدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار
جهة قلنا اما فائدته فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات
واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤيته اياها او علمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثا
ان المنفي ادراك الابصار ولا نزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه
وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك
اذ المرئيات منها انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك بل لا فائدة اصلا
اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة
والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لتنزه البارى تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي
الرؤية بالمعنى المتنازع فيه (قال بل ربما يلزم جوازها ؟) اشارة الى استدلال الاصحاب
بالآية على جواز الرؤية وتقريره الظاهر بين منهم ان التمدح بنفي الرؤية يستدعى
جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعذر بحجاب الكبرياء لا لامتناعها كالمعدوم حيث لا يرى
ولا مدح له في ذلك واعترض بان ذلك لعل انه مما هو اصل الممادح والكمالات اعني الوجود
واما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص
وان لم يجز رؤيته واجيب بانه لا تمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه
المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعترض بان هذا لا يستقيم على اصلكم
حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض
وان كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي
رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج تمدحه بنفي

؟ ليكون نفي الادراك البصر مدحا كما في المتعزز بحجاب الكبرياء لا كالمعدوم او كالاصوات والروائح والطعوم متن

الرؤية في اثناء كلام ينفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية ليصلح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية الخالي عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح له فاعترض بانه يجب ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال الممادح الراجعة اليها اذ لا يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات ولما لم يستقم هذا على رأي القائلين بقدم التكوين ومغايرته للمكون لم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء في ان لا يخلق الله تعالى في اعين الناس رؤيته بل ضدها لان كل مادب ودرج لا يرى اذا لم يخلق الله تعالى رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنفي الادراك فيما تمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما تصح رؤيته لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروايح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا فليتأمل (قال الخامس٧) هذه ثانية الشبه السمعية وتقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التأبيد فيكون نصا في ان موسى عليه السلام لا يراه في الجنة او على سبيل التأكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات واذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتأبيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتأكيد وان ثبت بحيث لا يمنع الامكابرة لكن لا يستلزم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العمليات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة (قال السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء ٣) سيقت الآية لنفي ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى فكيف في غير تلك الحالة ونزلت حين قالوا لمحمد عليه الصلوة والسلام الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام والالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام او على لسان ملك كما هو الشايع الكثير من حال الانبياء

٧ قوله تعالى لن تراني ولن للتأبيد او للتأكيد في المستقبل وحيث لا يراه موسى عليه السلام لا يراه غيره بالاجماع قلنا التأبيد لم يثبت عن الثقات والتأكيد لا يقتضي عموم الاوقات متن

٣ الآية سيقت لنفي التكليم ونزلت حين قالوا للنبي عليه السلام الا تكلم الله وتنظر اليه كموسى عليه السلام فدلت على اثبات التكليم ونفي الرؤية قلنا لم لبيان انواع التكليم ولو كان في الوحي نفي الرؤية لكان من وراء الحجاب مستدركا اذ لا معنى له سوى عدم الرؤية متن

والجواب منع ذلك بل انما سيقت الآية لبيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله اومن وراء حجاب عطفا عليه قسيما له اذلا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية ونزولها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على موجب القرينة اعني سبب النزول وقوله وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء الحجاب اويرسل عطف على وحيا اضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان تكون الثلثة في موضع الحال (قال السابع ٤) تقريره ان الله حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما ما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لايرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به مساق الكلام لالطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لايرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت ربك فقال رأيت ربي بفؤادي وان الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف (قال خاتمة ٨) اختلف القائلون برؤية الله تعالى في انه اهل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لادليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس اذا علقناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لانزاع في امتناع كونه مسموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لايستلزم الادراك لصحة قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لايستلزمها بل يمكن ان تحصل بدونها وتتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم تقم دليل على الوقوع لكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية (قال البحث الثاني ٩)

لايرجون لقاءنا الآية واذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك الآية يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء الآية وذلك لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم انزال الملائكة والكتاب مع امكانه متن

٨ مقتضى دليل الوجود صحة رؤية الصفات كسائر الموجودات الا ان العادة لم تجر بها لوقوع والدليل لم يدل عليه وكذا باقي الاحساسات سيما على رأي الاشعري وليس الكلام في نفس الشم والذوق واللمس فانها قطعية الاستحالة بل في الادراك الحاصل عندها متن

٩ في العلم بحقيقته تع كثير من المحققين على انه غير حاصل للبشر لان ما يعلم منه وجود وصفات وسلوب واضافات ولان ذاته تمنع الشركة والعلوم لايمنعها بدليل افتقارها الى بيان التوحيد ثم هو كاف في صحة الحكم عليه متن

اختلفوا فى العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اى فى معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم
حصوله كثير من المحققين خلاف لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه
خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان مايعلم منه البشر هو السلوب
والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن فى الخارج والصفات بمعنى انه
حى عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلى ابدى ليس بجسم ولاعرض
وما شبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة
الذات لايقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم به لانا نقول قد اشرنا
الى معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعدوم لاتصور وجوده الخاص
بحقيقته وكذا الكلام فى الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئى حقيقى يمنع
تصوره الشركة فيه ولاشئ مما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر فى بيان التوحيد اى نفى
الشركة الى الدليل ولوكان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك ومايقال ان الواجب
كلى يمتنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لاالذات المخصوص الذى
يصدق عليه انه واجب ورد على الوجهين انا لانسلم ان معلوم كل احد من البشر
ماذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان
من جملة ماعلم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لاتتصور الشركة
ولاالافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا كلى اذ لايمتنع فرض صدقه على
كثيرين وان كان المفروض محالا نعم يتوجه ان يقال الكلام فى حقيقة الواجب لافى هويته
ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه
لاتركب فيه وان الرسم لايفيد الحقيقة لاعلى ان الشخص لايعرف بالحد والرسم والقائلين
بحصول المعلومية يقولون انه لاحقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود يجب كونه
قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ المشايخية من المعتزلة
فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة
المائية وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان الله تعالى مائية لايعلمها الا هو ولو روئى
لروئى عليها وفى قدرة الله تعالى ان يخلق فى الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك
المائية والخاصية وحين روئى ذلك عن ابى حنيفة رضى الله تعالى عنه انكر اصحابه هذه
الرواية اشد انكار وذلك لان المائية عبارة عن المجانسة حيث يقال ماهو بمعنى اى جنس
هو من اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذى جنس مماثل لجنسه ولما تحته
من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وفسره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة
لابدليل ولابخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم الشئ بالمشاهدة يعلم منه مالايعلمه من
لايشاهد وليس هناك شئ هو المائية ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ المائية
الى لفظ الخاصية كما قال القاضى ان خاصيته غير معلومة لنا الآن وهل تعلم بعد روئيته

٨ واما الجواز فمنعه الفلاسفة لانه بارتسام الصورة ولايتصور فى الواجب و يستلزم مقوليته على الكثرة ولانه اما بالبديهة ولابديهة او بالحد ولاتركب او بالرسم ولايفيد تصور الحقيقة ورد الاول بالمنع وبان الممتنع مقولية على الافراد لاالتصور والثانى بعد تسليم الحصر بان الرسم قديفضى اليه متن

٩ الفصل الخامس من افعاله وفيه مباحث المبحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وانما للعبد الكسب والمعتزلة بقدرة العبد صحة والحكماء ايجابا والاستاذ بهما على ان يتعلقا جميعا به والقاضى على ان تتعلق قدرة الله باصله وقدرة العبد بوصفه ككونه طاعة اومعصية واما الجبر بمعنى انه لا اثر لقدرة العبد اصلا لا ايجادا ولا كسبا فضرورى البطلان والكسب قيل ذلك الوصف الذى به تتعلق قدرة العبد و قيل الفعل المخلوق بقدرة الله من حيث خلق للعبد قدرة متعلقة به وقيل مايقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر ومايقع فى محل القدرة والحق انه ظاهر والخفاء فى التعبير والاوضح انه امر اضافى يجب من العبد ولايوجب وجود المقدور بل اتصاف الفاعل بالمقدور وذلك كتعيين احد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة متن

فى الجنة فقد تردد احترازا عن التشبيه (قال ثم هو كاف) اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيقا بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات والافعال والحكم على الشئ يستدعى تصوره من حيث انه محكوما عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزاما بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والالم يصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة اوليست بمعلومة وايا ما كان يثبت المطلوب وتقرير الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعنى كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات (قال واما الجواز ٨) تمسكت الفلاسفة فى امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم فى النفس اى ماهيته الكلية المنتزعة من الوجود العينى بحذف المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشئ وليست للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ماتقرر فى موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور المأخوذة فى الاذهان فيصير كثيرا و يبطل التوحيد و اجيب بانا لانسلم ان العلم بارتسام الصورة ولوسلم فلا كذلك العلم بالواجب ولاعلم الواجب ولو سلم فالمنافى للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة منه والمخل بالشخصية امكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لاصدق الموجود العينى على الصور وثانيهما ان تصور الشئ اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف فى الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور فى ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله تعالى العلم الضرورى بالكسبيات او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات ولوسلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضى اليه كما سبق (قال الفصل الخامس فى افعاله وفيه مباحث ٩) اولها فى خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التى للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا يرى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله وايجاده ولاعجب فى خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق فى الاسواق وانما العجب فى خفائه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحايف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد فى الكتاب والسنة من اسناد

الافعال الى العباد لايثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له وتحرير البحث على ماهو فى المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضى على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد ولانزاع للمعتزلة فى ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع فى كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولايفيد ما اشار اليه فى المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهى بالفعل وذكر الامام الرازى وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هى بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الاالوجوب وانه لاينافى الاختيار ولهذا صرح المحقق فى قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ان ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور فى كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأى الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه قال فى الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولاخالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به و بين مالايتعلق فان تعلق الصفة بشئ لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لاخالق الا الله واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة و بالغ فى الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ماقرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لماسبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لاتتعلق بها قدرتها لاايجادا ولاكسبا وذلك لمانجد من الفرق الضرورى بين حركة المرتعش وحركة الماسى فبقى الكلام بين الكسبية والقدرية ولكن لابداولا من بيان معنى الكسب دفعا لمايقال انه اسم بلامسمى

(فما كتبى)

فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لاخالق سوى الله تعالى ولاتأثيرا لاالقدرة القديمة و نعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته قال الامام الرازى هى صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايز ان يكون احداهما طاعة والاخرى معصية ومابه الاشتراك غير مابه التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهى المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر و قيل الفعل الذى يخلقه الله تعالى فى العبد و يخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفى الفعل والترك وترجيحه ولايلزم منها وجود امر حقيقى فالامر الاضافى الذى يجب من العبد ولايجب عنده وجود الاثر هو الكسب وهذا ماقالوا هوما يقع به المقدور بلاصحة انفراد القادرية وما يقع فى محل قدرته بخلاف الخلق فانه مايقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية ومايقع لافى محل قدرته فالكسب لايوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة اومعصية حسنا اوقبيحا فان الاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لاينافى المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد فى الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا و بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى فى الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباله و باعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهى خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له (قوله لنا عقليات وسمعيات ٧) استدل على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر فى بحث الصفات ففعل العبد مقدور الله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين امتناعه فى بحث العلل فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لابمعنى انه واقع بها ليلزم المحال قلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه

٧ اما العقليات فوجوه الاول ان فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لما مر من شمول قدرة الله تعالى متن

بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تلفيقات الامام فى بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولا يجوز ان يكون محوجا الى سبب لابعينه لان غير المعين لاتحقق له فى الخارج ومالاتحقق له لايصلح سببا لوجود شئ فتعين ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد فى جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى ذلك السبب والسبب الذى يفتقر اليه جميع الممكنات لايكون ممكنا بل واجبا ليكون الكل بايجاده وقدثبت انه مختار لاموجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفى بيان كون كل مقدور لله واقعا بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم ترجح احد المتساويين بل ترجح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلتين واما ان لايقع بشئ منهما وهو ايضا باطل لان التقدير وقوعه فى الجملة ولان التخلف عن المقتضى لايكون الالمانع وماذاك الاالوقوع بالقدرة الثانية فلا يتنى الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع بقدرة الغير لمابقى لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا للرب وهو محال بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون تقريرا للقدرته لاتعجيزا (قال الثانى ٦) الوجه الثانى من الوجوه العقلية ان العبد لوكان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هوالقصد اليه ولايتصور ذلك الابعد العلم به ولظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الايعلم من خلق ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم تصدر عنه افعال اختيارية لاشعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشى انسانا كان اوغيره يقطع مسافة معينة فى زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التى هى بين المبدأ والمنتهى ولابالآنات التى منها يتألف ذلك الزمان ولابالسكنات التى يتخللها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة الفلك او بالحد الذى لها من وصف السرعة والبطؤ ومنها ان الناطق يأتى بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التى هى آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التى تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعنى العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولابتفاصيل حركاتها واوضاعها التى بها يتأتى تلك الصور والنقوش (قال الثالث ٤) لوكان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار لكن اللازم اعنى التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف

٦ الثانى لكان عالما بتفاصيله وبطلان اللازم يظهر فى النائم والماشى والناطق والكاتب متن

٤ الثالث انه لوكان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه واللازم باطل لانه لابد من ترجح الفعل على الترك بلامرجح لايكون منه ويجب عنده الفعل لامتناع الترجح بلا مرجح وتسلسل المرجحات ووجود الاثر بدون الوجوب واعترض بانه يرد على فعل البارى تعالى وبان الوجوب بالاختيار لاينافى الاستواء بحسب القدرة واجيب بان المرجح ثمه ازلى هى الارادة القديمة المتعلقة فى الازل بان يوجد الفعل فى وقته وههنا حادث يفتقر الى مرجح آخر يبطل استقلال العبد وتمكنه من الترك متن

على مرجح اولا فعلى الثانى يلزم رجحان احد طرفى الممكن بلا مرجح و ينسد باب اثبات الصانع و يكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل و هو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه و اذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لامن العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوى فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على مامر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ماذكرتم استدلال فى مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا و ان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار فى فعل البارى فيلزم ان يكون موجبا لامختارا وذلك لان جميع مالابد منه فى ايجاد العالم ان كان حاصلا فى الازل لزم قدم العالم وصدوره عن البارى بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا نقل الكلام الى حدوث الامر الذى لابد منه ولا يتسلسل بل ينتهى الى امر ازلى يلزم معه الأثر و يعود المحذوف وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما فى طريقى الهارب و قدحى العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح و انما المحال الترجح بلا مرجح و رابعها ان المرجح الذى لا يكون من العبد هو تعلق الارادة و خلوص الداعى ووجوب الفعل معه لا ينافى الاختيار والتمكن من الفعل و الترك بالنظر الى القدرة و اجيب عن الاول بان كلامنا فى حصول المشية والداعية التى يجب معه الفعل او الترك و لا خفاء فى انه ليس بمشيتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى وماتشاؤن الاان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هو الجبر و ان كان فى الحال الاختيار و ان الانسان مضطر فى صورة مختار و عن الثانى بان للبارى تعالى ارادة قديمة متعلقة فى الازل بان يحدث الفعل فى وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا و يحتاج الى دواعى مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها و عن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوى بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين و ان كان مساويا للآخر او اصعب منه و فيه نظر للقطع بان ذلك لايتصور الا بداعية لاتكون بمشية العبد بل بمحض خلق الله تعالى وحينئذ يجب الفعل و لا يتمكن العبد من تركه و لا نعنى بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا و به

فيظهر الجواب عن الرابع (قال الرابع ٧) قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا فى نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شئ من الواجب والممتنع باقيا فى مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم ان الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر ان يكون بايجاده لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرنا الى ان القصد من بعض الادلة الى الالزام دون الاتمام نعم يرد نقض الدليل بفعل البارى تعالى لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختيارى ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق فى فعل البارى لان ارادته قديمة متعلقة فى الازل بانه يقع فى وقته وجاز ان يتعلق ح بتركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب او الامتناع اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد وتقرير الامام فى المطالب العالية هو انه لما وجب فى الازل وقوع الفعل او لا وقوعه فى وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازلى بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لاستتباع بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فثبت ان المؤثر فى فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن النقض مندفع عنه (قال واما التمسك ٨) كما استدل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد ورد اولا بمنع الحصر لجواز ان لا تتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفى الفعل والترك وثانيا بمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجئ (قال الخامس ٧) لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم فى وقت واراد الله تعالى سكونه فى ذلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شئ منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم فى غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضى لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما فى الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافى التفاوت فى القوة والشدة ودفعه الامام الرازى بان المقدور يقبل التجزى ولا يتفاوت بالشدة والضعف

٧ الرابع معلوم الله تعالى من فعل العبد اما وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يبقى فى مكنة العبد وان كان ممكنا فى نفسه فان قيل المعلوم وقوعه بقدرة العبد واختياره قلنا فيجب ذلك ويعود المحذور ونوقض بفعل البارى متن

٨ واما التمسك بان مراده تعالى اما الوقوع او اللاوقوع فيجوز ان لا يريد احدهما وان يقع خلاف مراده متن

٧ الخامس لو كان فعله بقدرته فاذا اراد تحريك جسم واراد الله سكونه فاما ان يتفق المراد ان فى الوقوع او اللاوقوع وهو محال واما ان يختلفا وهو ترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال القدرتين واجيب بان التساوى فى الاستقلال لا يمنع التفاوت فى القوة فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى متن

فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوى القدرتين فى القوة غاية الامر ان احداهما تكون اعم واشمل وهو لايوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر

(قال وقد يستدل ؟) للمتقدمين على كون فعل العبد بقدرة الله دون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان القدرة منه يستلزم ماهيته لايختلف باختلاف الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجا على منكرى الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض بمنع امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا او بمنع عدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشئ لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل مافعلناه سابقا بلاتفاوت وان بذلنا الجهد فى التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت فى شئ منها باعتراف الخصم ولا يرد النقض بالقدرة الاكتسابية لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها وهى مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض والشياطين وكثير من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الثانى واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن واوضح واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهى بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان تكون القدرة على الشر والتمكن منه شرا من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى فى ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذلاوجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقرير والتثبيت لانه عائد الى الحصول فى الزمان الثانى وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه فاما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فتبئ آخر فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شانه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لاالذم بخلق القبائح وارسال النقم لانه المالك فله الامر كله لايقبح منه خلق القبيح فان قيل فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر فى بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر فما وجهه قلنا

٤ بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته على مثله وعلى خلق الجسم اذلا مصحح سوى الحدوث والامكان ولكان فعله كخلق الايمان احسن من فعل البارى كخلق الشيطان ولما صح سؤال الايمان ولا الشكر عليه

وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفي رحمه الله من ان الايمان ليس كله من الله الى العبد على ماهو الجبر ولامن العبد الى الله على ماهو القدر بل من الله التعريف و التوفيق و الهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة و القصد و الاهتداء و القبول وهي مخلوقة هذا والاوجه ان يمحى من الكتاب و يثبت ماهو الصواب ثم لايخفى مافي الوجوه المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك بالكتاب و السنة و اجماع اهل الحق من الامة لايعني اثباته في نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقايق العقلية مثل حدوث العالم و قدم الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه و ان لم نعرفه على التفصيل (قال و اما السمعيات فكثيرة جدا) فان قيل التمسك بالكتاب و السنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى و كلام الرسول عليه ودلالة المعجزة وهذا لايتأتى مع القول بانه خالق لكل شئ حتى الشرور و القبايح و انه لايقبح منه التلبيس و التدليس و الكذب و اظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلك القوادح و ان كانت ممكنة في نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب و السنة والمتمسكين بهما في نفي كونه خالقا للشرور والقبايح وافعال العباد فلو توقف حجيتهما على ذلك كان دورا (قال منها ماورد في معرض التمدح[٧]) جعل الادلة السمعية على هذا المطلوب انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شئ اولعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل اوالفعل او بغير ذلك فن الوارد بلفظ الخلق لكل شئ قوله تعالى لااله الاهو خالق كل شئ فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلايصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد و يخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لايدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلايخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم و بانه اذاجعل كخلقه في موضع المصدر كاهو الظاهر فقد يفيد خلق كل احد مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شئ فقدره تقديرا تمسكا بالعموم و بان قوله وخلق كل شئ ازالة لما يتوهم من ان العبد وان لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء و الالكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى اناكل شئ خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصد اوعلى مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شئ اذلو رفع لتوهم ان خلقناه صفة

[٧] بانه الخالق وحده كقوله تعالى خالق كل شئ و خلق كل شئ اناكل شئ خلقناه بقدر متن

و بقدر خبر والمعنى ان كل شئ خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شئ مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء مالم يخلقه فليس بقدر و بما اشرنا اليه من كون الشئ اسما للموجود اومقيدا به اندفع ماقيل انه لابد من تقييد الشئ بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق مالا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشئ عليه وحينئذ لايبقى فرق بين النصب والرفع ولابين جعل خلقنا خبرا اوصفة على انه لوسلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة (قال ومنها قوله تعالى والله خلقكم وماتعملون ٧) اما اذا كانت مامصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائه عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اى وخلق ماتعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ماتنحتون توبيخا لهم على عبادة ماعملوه من الاصنام فلان كلمة ماعامة يتناول مايعملونها من الاوضاع والحركات والمعاصى والطاعات وغيرذلك فان المراد بافعال العباد المختلف فى كونها بخلق العبد او بخلق الرب هوما يقع بكسب العبد و يستند اليه مثل الصوم و الصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذى هومن الاعتبارات العقلية الا يرى الى مثل يقيمون الصلوة و يفعلون الزكوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور فبالغوا فى نفى كون ماموصولة حتى صرح به الامام بان مثل ماتنحتون وما يأفكون فى قوله تعالى فاذا هى تلقف ما يأفكون مجاز دفعا للاشتراك واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم لالكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجهل بالمتنازع (قال ومنها قوله تعالى هوالله الخالق٦) هذه الآيات صرح فيها بلفظ الخلق الاان فى دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا جعلها نوعا آخر فقوله هوالله الخالق انما يفيد حصر الخالقية فى الله اذاكان الخالق خبرا وهوضمير الشان اوضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لماكان الله علما والعلم لايدل الاعلى الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لامعنى لقولنا ان هذا المعين ليس الاهذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لاغيره وفيه ضعف لايخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسروقولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الايعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما فى القلوب من الدواعى والصوارف والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعنى العلم بثبوت ملزومه اعنى الخلق وفى اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لاينبغى ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية على نفى كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفى الملزوم اعنى خلقه لافعاله بنفى اللازم اعنى علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التى فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الآية

٧ اما على المصدرية المستغنية عن الاضمار فظاهر واما على الموصولية فلشمولها الافعال التى يكتسبها العبد من الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات كما فى قوله تعالى وعملوا الصالحات ويعملون السيئات اذ فيها النزاع لافى الايقاع متن

٦ واسروا قولكم اواجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق هل من خالق غيرالله والذين تدعون من دون الله لايخلقون شيئا ماذا خلق الذين من دونه متن

على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا ينفى خالقا سوى الله على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لنا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام بان ملائكة السماء الساعين فى انزال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع النبات والثمار كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يتناول المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعونهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والاوضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالاراءة الابصار وان اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين على ان لا يكون الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق والامر خلق لكم ما فى الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فان قيل على الوجوه نحن نجعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير العارى عن الخلل وعلى الوجه الذى يقدره وايجاد العبد ربما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس الخلق الا ايجادا على وجه التقدير اى الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان

هو موجدا له لكان خالقا (قال ومنها نحو قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك ٨) فان جعل المتعدى الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اى تحصيل صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثانى من افعال العباد افاد انها بجعل الله وبخلقه والمعتزلة يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذا التأويلات عند المنصف

(قال ومنها مثل فعال لما يريد ٩) هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته وهى متعلقة بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اى موجدها هو لله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر (قال ومنها كل من عند الله ٢) هذه آيات مختلفة الاساليب فى افادة المطلوب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصى وغيرها بخلق لله ومشيته لان منشأ الاحتياج اعنى الامكان والحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغى ان يخفى على العاقل فالهم لا يفقهون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اى

٨ ربنا واجعلنى مقيم الصلوة واجعله رب رضيا متن

٩ يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد متن

٢ وما بكم من نعمة فمن الله وانما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون كتب فى قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذى يسيركم فى البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك متن

۲ معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيته مثل ۲ والمعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة لان كل واحد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده و يجد تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده ويحكم بحسن مدح من احسن وذم من اساء ﴿۱۳۵﴾ وصحة طلب الشئ من الصحيح دون المقعد وصحة تحريك المدرون

كيف تكون هذه الفرقة اومحمولا على مجردة السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى ومابكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لان الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله ويشكو بنه لكونها نعمالو مرادة له ومن قوله تعالى كتب فى قلوبهم الايمان انه الذى اثبت الايمان واوجده فى القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه يوجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذى يسيركم فى البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير فى الهواء مع انه فعل اختيارى من الحيوان ا وامثال هذه كثيرة جدا رب اشرح لى صدرى وما النصر الامن عندالله ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذهديتنا وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلاضرورة لما سيأتى من ابطال ادلتهم القطعية (قال ومنها ماتواتر ۲) الاحاديث الواردة فى باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيته وان كانت آحادا الا انها متواترة المعنى كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقاة مثل البخارى ومسلم وغيرهما وان وقع فى بعضها اختلاف رواية فى بعض الالفاظ فمنها ماروى ابوهريرة رضى الله تعالى عنه انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم ياموسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومنى على امر قدره الله على قبل ان يخلقنى باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ماروى على رضى الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله بعثنى بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ماروى ابن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كل شئ بقدر حتى العجز والكيس ومنها ماروى حذيفة انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه السلام مامن قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضى الله تعالى عنه كان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كثيرا مايقول يامقلب القلوب ثبت قلبى على دينك فقيل له يارسول الله اتخاف علينا وقد آمنا بك وبما حدثت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة فى هذا الباب كثيرة (قال واما المعتزلة ۲)

الجليل ولاشك فى ان ما يطلبه او ينهى عنه اوما يمتدحه اذ يتعجب منه انما هو فعل فاعله كل ذلك بلا نظر وتأمل والجواب انها لاتفيد سوى ان من الافعال ماهو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده ودواعيه والمتنازع كونه بخلقه وايجاده وقد خالف فيه اكثر العقلاء فادعاء كونه ضروريا آية الوقاحة فصدوره عمن هو فى غاية الحذاقة لايكون الا تعمية وتلبيسا على اصحابه كيلا يتبين لهم رجوعه الى الحق حيث ذهب الى ان توقف ترجيح القادر احد طرفى الفعل والترك على الداعى ضرورى وحصول الفعل عقيب الداعى واجب اوينتفى حينئذ

استقلال العبد بالفاعلية و يبطل الاعتزال بالكلية حيث لايبقى الأمور مع الداعى الذى هو بخلق الله متمكنا من الفعل والترك كما اذا كان نفس الفعل كذلك قيل المراد بالوجوب انا نعلم انه يفعل البتة مع امكان الترك كثواب الانبياء بالجنة وعقاب الكفار بالنار قلنا ان لزم مع خلوص الداعى ايثار جانب الفعل بحيث لايتمكن من الترك فذاك ۹

القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فرقتين فابو الحسين البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين من تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وماذاك الابان الاولى بقدرته وايجاده بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سما ولامعنى لموجد الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ماليس من افعاله ولهذا اذارمى العاقل يذم الرامي لا الآجرة الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام او المشي من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوثهما من الاول دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخامس انه يعلم بالضرورة انه تصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولامعنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد الحمار طفرا لجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب مايحدثه المأمور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التي يحدثها المنهي وكذا التمني والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد احداثه الجواب ان هذه الوجوه لاتفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ماهو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولايفيد كونها مخلوقة للعبد على ماهو المتنازع فضلا عن ان تفيد العلم الضروري بذلك والعجب من ابي الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي آية الوقاحة حيث نسب جميع ماسواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضرورة اما السمنية والجبرية فظاهر واما القدرية فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لاضروريا وذكر الامام في نهاية العقول ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لايتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد

(موجدا)

﴿ والا فلا فالوجوب بمجرد تسمية واعتقاد الحصول رجم بالغيب وانما يكون علما اذا اعتقد وجوب الصدور ولهذا يستدل بنفي الفعل على نفي القدرة والارادة متن

موجدا لفعله و فيه ابطال للاصول التي عليهـا مدار امر الاعتزال فخاف من تنبه اصحابه انه رجع عن مذهبه فلبس الامر عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجد الفعله ثم قال الامام لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لاينافي القول بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لافي الثاني لانا نقول نحن لانستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ و امام الحرمين فان كان ابو الحسين قد ساعدنا عليه فرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل بين ان يأمر الله العبد بما يكون فعلا لله تعالى وان يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى و يمتنع حصوله عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين لايكون متمكنا من الفعل والترك ولابين ان يعذب الله العبد على ماأوجده فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه و لا بين فاعل القبيح والظلم و فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الحادثة انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان اباالحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسئلة وان مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التقية والتلبيس وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم ان القادر يفعله مع امكان الترك كما نعلم ان الله يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولولاوجوب الاتيان بمثله بمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا يأتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور الفعل من القادر بحيث لايصح منه الترك و ان كان ممكنا في نفسه و بالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما ذكره الامام من وجوب الفعل و لزوم الجبر و عدم استقلال العبد لظهور ان تلك الداعية والارادة الجازمة ليستا بارادة العبد و هذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق و يلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة و بطلانه ضروري و اما ان لا يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوي الامرين و انما العلم فرع اعتقاد الوجوب الايرى انه اذا قيل من اين عرفت عجز المتحدين قيل لانه خلصت دواعيهم فلوقدروا لاتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم لارادة (قال ومنهم من احتج عليه ٧) المتقدمون من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظري فتمسكوا بوجوه عقلية و نقلية اما العقليات فرجعها الى خمسة الاول و هو

٧ فعلا ونقلا اما العقليات فوجوه الاول ﴿١٣٧﴾ انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب و فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان الثاني ان من الافعال قبايح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك واثبات الولد ونحو ذلك الثالث ان فعل العبد واجب الوقوع على وفق ارادته فلو كان بايجاد الله لما كان كذلك لجواز ان لايحدثه عند ارادته و يحدثه عند كراهته الرابع لو كان الله خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى مالايحصى والجواب عن الاول انه لااشكال على من يجعل فعل العبد متعلقا لقدرته ٨

عمدتهم الكبرى و عروتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالمنع بل ربما يمدح او يذم على ما هو محل له كالحسن والقبح و اعتدال القامة و افراط القصر و منها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهى اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمأمور ولا يدخل فى قدرته بل ما لا يطيقه لمرض ونحوه حتى ان العقلاء يتعجبون منه و ينسبون الآمر الى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشى على الارض والصعود فى الهواء وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو مخلوق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا بالوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل و بعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات و ازلة الرذائل و نحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تأثير فى افعاله و يتولى مباشرتها باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين الافعال التى تطابق العقل والشرع على استحسانها و استحقاقها المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والتى ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقراء والاحسان و كفعل النبى صلى الله تعالى عليه من الهداية والارشاد و تمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التى لا تورث الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله من غير تأثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التى تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتى تظهر منها بقدرة الغير و ارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو مثلا مع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته و ارادته واقعا بكسبه و عقيب عزمه و ان كان بخلق الله تعالى عز وجل ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو بمحض خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما يلزم المعتزلة ايضا كبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح اوعدمه و تعلق علم الله بوقوعه اولا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح و سائر الغرائز و ان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله و تصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال لميته كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار و ان التكاليف والبعثة والتهديد والوعيد والوعد و نحو ذلك قد يكون دواعى الى الفعل او الترك فيخلقه الله تعالى و ان عدم افتراق الفعلين

واقعا بكسبه وعقيب عزمه ولو لزم فعل المعتزلة ايضا الوجوب الفعل او امتناعه بناء على المرجح الموجب والعلم الازلى وجودا او عدما و عن الثانى بعد تسليم القبح العقلى ان القبيح فعل القبيح لا خلقه وعن الثالث انه لو سلم وجوب الوقوع فعل وفق ارادة الله الموافقة لارادة العبد عادة وعن الرابع انه بحاقة او وقاحة متن

في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر الثاني ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما تكون له عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشئ فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده في محل آخر الثالث ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهيته ولك ان تنظم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب ان ما ذكرتم في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير كما للخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان تكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جرى العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجد الافعال العباد لكان فاعلا لها لان معنا هما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون البارى تعالى وتقدس كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كنا نسمعها من حمقى العوام والسوقية من المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة فحققنا ان التعصب يغطي على العقول وعنده تعمى القلوب التي في الصدور ولا ادرى كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولا يرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا تتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام وكان قول القائل لخصمه مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا هو لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويجعلون قول السني للمعتزلي آذيتني او طلبتك او اقبل علي وما اشبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند اهل السنة وتمادوا في ذلك حتى زعم بعض من يعتقده الشيعة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل

اِنّا قد ضبطها انواع الاول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر من ان يحصى لكنه غير المتنازع الثانى الآيات
الواردة فى الامر والنهى والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار وقد سبق
جوابه الثالث اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد من عمل صالحا وما تفعلوا من خير والله يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس ما كسبت يجعلون اصابعهم فى آذانهم فتبارك الله احسن الخالقين حتى احدث لك منه ذكرا ورهبانية ابتدعوها قلنا مجاز فى المسند او الاسناد وتوفيقا بين الادلة او المؤثر مجموع القدرة والارادة المخلوق لله تعالى فلا اشكال والاستقلال الرابع الآيات الدالة على انه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاء على الكفر والمعصية وما منع الناس ان يؤمنوا فما لهم لا يؤمنون لم تلبسون الحق بالباطل كيف تكفرون بالله لم تصدون عن سبيل الله ونحو ذلك ورد بان المراد
الموانع الظاهرة التى يعترف بها الكل او المانع عن العزم وصرف القدرة وما يتعلق بهم الخامس (ولا استقلال)
تعليق افعال العباد و بمشيئتهم دون مشيئته فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم قلنا نعم لكن مشيئتهم؟

السنة (قال واما السمعيات فكثيرة جدا ؟) حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر وقد بينه الامام الرازى رحمه الله فى سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقى وبلغ الامد الاقصى فى التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها فى عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذى يوسوس فى صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فى شئ وزعم الامام انه لا محيص عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعى مؤثر فى الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثانى الآيات الواردة فى امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصى ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفى قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم وللاتعاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار فى احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الآيات الصريحة فى اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهى العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا او الابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن التسبب العادى اى من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما فى بنى الامير المدينة هذا فى غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم ايجاد امر محقق مثل جعل الله الدرهم فى الكيس وجعل لزيد سريرا واما على رأى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثرة فى الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز ولا اشكال

ولا استقلال للعبد فلا اعتذال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لامانع من الايمان والطاعة ولا لمجئ الى الكفر والمعصية لهم كقوله تعالى ومامنع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله مامنعك ان تسجد فمالهم لايؤمنون فمالهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته واردته واخبرت به وخلقت قدرة وداعية يجب معهما الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد وكان غاليا في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاء ذكره حيث قال كيف يأمر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل وبقدره وكيف يصرف على الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التي تعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامس الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ماشئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد مذهبنا لكن مشيته بمشية الله تعالى وماتشاؤن الا ان يشاء الله وفي تعداد هذه الانواع وافرادها اطالة وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الآيات واقتصر في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وعمدته في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل العلم الازلي ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هما العدوان للاعتزال والا فقدتم لدست لنا واما دليل الارادة وقد اورده صاحب المواقف في اعدادهما فلا معول عليه عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الغالب (قال خاتمة ٤) يشير الى ماذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان مايمكن الرجوع اليها فيها متعارضة متدافعة فمعول الجبرية على انه لابد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتمادا لجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد

٣ بمشيته وماتشاؤن الا ان يشاء الله متن

٤ (خاتمة) امتناع الترجيح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الافعال يعود الى الجبر وحسن المدح والذم والامر والنهي وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعية الى المقدور وكون العبد منبع النقصان يليق بالجبر وكثرة السفه والعبث والقبح في الافعال بالقدر والآيات والآثار متكاثرة في الجانبين فالحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اذ المبادي القريبة على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر في صورة المختار متن

واعتقاد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لاتليق بالعبد الذى هو منبع النقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلاتليق بالمتعالى عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملو بما يوهم بالامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح فى قولنا لايترجح الممكن الابمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لاجبر ولاتفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب والوتد فى شق الحائط وفى كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقنى فقال سل من يدقنى (قال وافعاله بقضاء الله تعالى ٦) قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذايتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها نفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما فى قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولايستقيم هذا عند القدرية وقديكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما فى قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الااياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقى وقديراد بهما الاعلام والتبيين لقوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اى اعلمنا بذلك وكتبناه فى اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد مايتعلق منها بالمادة فى المادة مخلقا على سبيل الابداع ممتنعا اذهى غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج مافيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة واحد ابعد واحد كما قال عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه ومانزله الا بقدر معلوم قالوا دخول الشر فى القضاء الالهى على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك او الخير غالب عليه كما فى هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما فى هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية فان

٦ وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بوسط موجب والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى وعند المعتزلة لايصلح الا بمعنى الاعلام والكتبة او بمعنى الالزام فى الواجبات خاصة وقالت الفلاسفة القضاء وجود الكائنات فى العالم العقلى مجملة والقدر وجودها فى موادها الخارجية مفصلة ودخول الشر فى القضاء بالتبعية متن

المطر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب فى الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر فى القضاء وان كان مكروها غير مرضى (قال ثم لاخلاف فى ذم القدرية ٨) قد ورد فى صحاح الاحاديث لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفى كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم فى نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشئ لان المناسب حينئذ القدرى بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله و بتقديره ومشيته لان الشايع نسبة الشخص الى مايثبته و يقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لاالى مايثبته وردبانه صح عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيمة نادى مناد فى اهل الجمع ابن خصماء الله فيقوم القدرية ولاخفاء فى ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من لايفوض الامور كلها الى الله و يعترض لبعضها فينسبه الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه و يدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدرى ممن يضيفه الى ربه فان قيل روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرنى باعجب شئ رأيت فقال رأيت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون فى اخر امتى اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتى وروى الاصبغ ابن نباتة ان شيخا قام الى على ابن ابى طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذى فلق الحبة و برأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولاعلونا تلعة الابقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائى مااری لى من الاجر شيئا فقال لهمه ايها الشيخ عظم الله اجركم فى مسيركم وانتم سائرون وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين ولااليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال و يحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولامحمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسئ ولا المسئ اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشياطين وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مستكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض ومابينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ماسرنا الابهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا

٨ حتى قال النبى صلى الله عليه وسلم لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا وسموا بذلك لافراطهم فى نفيه ومايقولون من ان المثبت له اولى بالانتساب اليه مردود بقوله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قامت القيمة نادى مناد فى اهل الجمع ابن خصماء الله فيقوم القدرية وبان من يضيف القدر الى نفسه اولى بهذا الاسم ممن يضيفه الى ربه متن

الا اياه وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قلنا ماذكر لايدل الاعلى ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه و يبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله نورا فماله من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى مثل امير المؤمنين علي واولاده رضي الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال * شمرت ثوبي ودعوت قنبرا * قدم لوائي لاتؤخر حذرا * لن يدفع الحذار ماقد قدرا * وانه قال لمن قال انى املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال لقدرى اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع مايتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدرى والحمد لله رب العالمين (قال فرع ٣) ذهبت المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجد لفاعله فعلا اخر فى محل القدرة اوخارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم فى ان المتولد هل يقع فى فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفى ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد الممكنات الى الله ابتداء بطل التوليد من اصله والمعتزلة تمسكوا فى كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر اوفعله المتولد كحركة الآلة وحركة المتحرك بالآلة بمثل ماذكروا فى مسئلة خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهى بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصياغة وانشاء الكلام والدفع والجذب والقتل والحرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعى اظهر فيها لان اكثر الدواعى انمايكون الى المتولدات والجواب مثل مامر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لافعل للعبد الاما يوجد فى محل قدرته والباقى بطبع المحل وقال معمر لافعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل وقيل لافعل للعبد الاالفكر قالوا لوكان المتولد فعلنا لم يقع الابحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات ينقضون اعمالهم لعدم موافقتها

(دواعيهم)

٣ فرع لماثبت استناد الكل الى الله بطل ماذهب اليه المعتزلة من التوليد وفروعه والمتولد عند عامتهم فعل العبد تمسكا بمثل مامر فى خلق الاعمال وقال النظام لافعل له الا ما يوجد فى محل قدرته وقال معمر الا الارادة وقيل الا الفكر والباقى لطبع المحل لانه قدلايوافق الداعية وقدلايصح ان لا يفعله كما فى السهم المرسل ورد بانه لمانع واماتمسكنا بانه لوكان فعل العبد لزم اجتماع المؤثرين اوالترجح بلامرجح فى حركة جسم يجذبه قادرو يدفعه آخر فدفوع بمنع استقلال كل من القوتين فى تلك الحركة ٠تن

دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لانفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما فی السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة للغرض لمانع مثل الخطاء فی تهيئة الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احداث السبب التام لا ينافی كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الترك والفعل انما يكونان عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدی قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه الاخر معا فحركته اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحداهما فيلزم الترجح بلا مرجح اولا بهما وهو المطلوب وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذی وقع باجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم فی الجملة الثانی انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما فی حق البارئ تعالى الثالث ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق روحه بعد شهور واعوام فهذه السرايات والآلام حدثت بعد ما صار الرامی عظاما رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط فی تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط فی القديمة وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد تأثيرها فی السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما يقوم بمحلها وان كان بخلق الله ثم انظر فی الوجوه الاربعة انها على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام يقتصر بعضها على مجرد نفی مذهب الخصم (قال المبحث الثانی ٢) مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروی مرفوعا الى النبی عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما فی الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وخالفت المعتزلة فی الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصير على ذلك رئيس قرية من عباده حكی انه دخل القاضی عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابی اسحق الاسفرائنی فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجری فی ملكه الا ما يشاء والتفصی عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له فی عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول

وما لم يشأ لم يكن ولانه خالق للكل مريد له وعالم بعدم وقوع ما لم يقع فلا يريده لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص لاحد المتساويين بالنظر الى القدرة وصرف الداعية الى المستحيل ولو بالغير عن لارادة والنصوص الشاهدة بما ذكرنا اكثر من ان تحصى والمعتزلة لم يكتفوا بقطع ارادته عن القبائح بل جزموا بانها متعلقة باضدادها فجعلوا اكثر ما يجری فی ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة وان العقاب على ما اراد ظلم وان الامر بما لا يراد والنهی عما يراد سفه وان الارادة تستلزم الامر والرضاء والمحبة ولكل فاسد ولا تمسك لهم بمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يأمر بالفحشاء

القوم داره رغبة واختيار الاكرها واضطرارا فلم يدخلوا ابليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على ارادته للكائنات انه خالق لها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشئ لايريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدورله فى نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لايقع البتة وبان من اخبره النبى الصادق بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لايريد قتله بل حيوته والجواب ان هذا تمن لاارادة فانها الصفة التى شانها التخصيص والترجيح واما الآيات والاحاديث فى هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولواننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ماكانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولاينفعكم نصحى ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها فى الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء والله يدعوا الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم فيها محجوجون وبوهقها مخنوقون ولظهور الحق فى هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون ويجرى على السنتهم ان مالم يشأ الله لايكون ثم العمدة القصوى لهم فى الجواب عن اكثر الآيات حمل المشية على مشيئة القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال الملاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لاالعبد على مازعمتم فى الزامنا حين قلنا بان الخالق هو الله تبارك وتعالى وعزوجل مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائى معناها خلق العلم الضرورى بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضرورى ورد بان هذا لايكون ايمانا والكلام فيه على ان فى بعض الآيات دلالة على انهم لورأوا كل آية ودليل لايؤمنون البتة فقال ابنه ابوهاشم معناها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولايؤمنون على انه قال تعالى ولوشئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملأ جهنم ولاخفاء فى ان الايمان والهداية بطريق الجبر لايخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا

(المقام)

مما اشركنا ولا آباؤنا فلتصدهم الاستهزاء ولذلك قال الله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا فجعلهم مكذبين وعليه معذبين وصرح آخر بانه لوشاء لهداكم اجمعين وقد يتمسك بقوله تعالى وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ورد الاول بعد تسليم العموم بان المعنى لامرهم بالعبادة اوليتذللوا اوليكونوا عبادا الى والثانى بعد تسليم كون الاشارة الى ماوقع بان المعنى مكروها بين الناس وفى مجارى العادات متن

المقام وتزييف تأويلاتهم في المطولات وكتب التأويلات والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله منزه عن القبائح ورد بانه لاقبح منه غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه الثانى ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر بما لايراد والنهى عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما لايكون غرض الآمر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لايريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لايطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بنهب امواله وكذا النهى فان قيل مأمور السلطان يبادر الى المأمور به معللا بانه مراد السلطان قلنا لامطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة وانما يعلل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لوكان الكفر مرادالله تعالى لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هى موافقة الامر وانما تدورمعه علمت الارادة اولم تعلم الخامس لوكان مراده لكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه مقضى لاقضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقضى من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لاالصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولامن هذه الحيثية كفر وفيه نظر السادس الآيات الشاهدة بنفى ارادته للقبائح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لايأمر بالفحشاء ولايرضى لعباده الكفر والله لايحب الفساد وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لوشاء الله مااشركنا ولاآباؤنا ولاحرمنا من شئ الآية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشية الله تعالى وكذبهم وآباءهم فى ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لايتصور منه الظلم لان مايفعله بالعباد تصرف منه فى ملكه فالاتيان نفى للظلم بنفى لازمه اعنى الارادة لان مايفعله القادر المختار لايكون الامرادا وليس فيهما انه لايريد ظلم زيد على عمرو لظهور ان المعنى على انه لايريد ظلما منه واما نفى الامر والرضاء والمحبة فلانزاع فيه لمافى المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريدكفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولايرضاه واما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك الهزؤ والسخرية وتمهيد العذر فى الاشراك كما اذا قال القدرى استهزاء بالسنى وقصدا الى الزامه لوشاءالله رجوعى الى مذهبكم وخلق فى عقائدكم لرجعت والدليل عليه انه قال تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبا لاكذبا ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم لاكما زعم المستدل ولهذا صرح

فى اخر الآية بنفى مشية هدايتهم وانه لوشاء لفعل البتة ازالة للوهم الذى ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وماخلقت الجن والانس الاليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لاالمعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون فليخرج من مات على الكفر ولوسلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى ماارید منهم من رزق ومااريد ان يطعمون فكانه قال وماخلقتهم ليفعونى بل لامرهم بالعبادة اوليتذللوا الى امابالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصى فبشهادة الفطرة على تذلله وان تمرض وافترى كذا فى الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عبادالى فتكون الآية على عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقدذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملى لهم ليزدادو اثما وجعل اللام للعاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح فى فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل الفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور فى علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لايحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لايعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلا تكون مرادة لان الارادة والكراهة ضد ان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عندالناس وفى مجارى العادات لا عند الله تعالى فيلزم المحال واما جعل المكروه مجازا عن المنهى فلنو من الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهى (قال المبحث الثالث ٢) فى الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال البارى تعالى مع انها لاتتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذى يذكره اعنى المأموربه والمنهى عنه نظرا الى انهما بخلقه ومن اثار فعله والى انهما بتفسير الخصم يتعلقان بافعال البارى اثباتا ونفيا وقداشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل مايستحق المدح اوالذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع فى الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح اوالذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام فى افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لايحكم بان الفعل حسن اوقبيح فى حكم الله تعالى بل ماورد الامر به فهو حسن وماورد النهى عنه فقبيح من غير ان يكون للعقل جهة محسنة اومقبحة فى ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لوامر

٢ المبحث الثالث لاحكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عندالله تعالى خلافا للمعتزلة واما بمعنى صفة الكمال والنقص اوملاءمة الغرض اوالطبع وعدمها فلا نزاع فعندنا الحسن بالامر والقبح بالنهى بل عينهما وعندهم الامر للحسن والنهى للقبح حتى لو لم يدركا بالعقل ضرورة او نظرا كان الشرع كاشفا لامبينا متن

بما نهى عنه صار حسنا و بالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة اومقبحة فى حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار اوبالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم عيد فان قيل فاي فرق بين المذهبين فى هذا القسم قلنا الامر والنهى عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن ونهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به اوقبح فنهى عنه فالامر والنهى اذاورد اكشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته اولجهاته ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبح يتناول بعضها فعل البارى وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقدبينا تفصيل ذلك فى شرح التنقيح وفوائد شرح مختصر الاصول (قال لنا ٤) تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لوحسن الفعل اوقبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم فى وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثانى لوكان الحسن والقبح بالعقل لماكان شئ من افعال العباد حسنا ولاقبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطرارى واما اتفاقى ولاشئ منهما بحسن ولاقبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضى الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فينقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن فمعه ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطرارى والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التى شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الاعند ابى الحسين ولوسلم فالوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار ولايوجب الاضطرار المنافى للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قدثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لايكون من العبد ويجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد ومثله لايحسن ولايقبح ولايصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال فى مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل البارى فقد عرفت جوابه الثالث لوكان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه فى شئ من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب لانقاذ نبى من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة و يحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب فى الصورة المذكورة باق على قبحه الاان ترك انجاء النبى اقبح منه فيلزم

او قبح لذاته لما اختلف حسنا وقبحا كالقتل حدا وظلما والضرب تاديبا وتعذيبا والكذب او الصدق انقاذا واهلاكا الثانى لوكانا بالذات لما اجتمعا كما فى اخبار من قال لاكذبن غدا اوهذا الذى اتكلم به كاذب الثالث العبد لا يستقل بفعله لما سبق وعندهم لامدح ولازم من الله تعالى الاعلى ما يستقل العبد به واما الاستدلال بانهما لوكانا حقيقيين وهما ثبوتيان لكونهما مقتضى اللاحسن واللاقبح العدميين لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى بل قيام الموجود بالمعدوم لانهما لكونهما الداعى والصارف يتقدمان الفعل وبانه اذا اختلف الافعال حسنا وقبحا بالذات او الاعتبار يبطل اختيار البارى فى شرعية الاحكام

وتعيين الحلال والحرام فضعيف متن

ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لاالكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخليص بالتعريض والافق المعاريض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لماتعين سبيلا طريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل ومحصله الضرب حدا فامرهما ظاهر الرابع لوكان الحسن والقبح ذاتيين الزم اجتماع المتنافيين فى اخبار من قال لا كذبن غدا لانه اماصادق فيلزم لصدقه حسنه ولا ستلزامه الكذب فى الغد قبحه واماكاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب فى الغد حسنه وقد يقرر اجتماع المتنافيين فى اخبار الغدى كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن اولانه اما حسن فلايكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبنى الاستلزام على انحصار الاخبار الغدى فى هذا الواحد وقد يقرر بانه اماصادق واماكاذب وايا ما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن اوقبح ذاتى ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب فى كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيتلازم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذى اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك فى صورة كلام غدى وامسى فيقال الكلام الذى اتكلم به غدا ليس بصادق اولا شئ مما اتكلم به غدا بصادق خارجية ثم يقتصر فى الغد على قوله ذلك الكلام الذى تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدى والامسى يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغلطة تحير فى حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولهذا سميتها مغلطة جذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروى الغليل وتأملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق اوالكذب كمايكون حالا للحكم اى للنسبة الايجابية او السلبية على ماهو اللازم فى جميع القضايا فقد يكون حكما اى محكوما به محمولا على الشئ بالاشتقاق كما فى قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولايتناقضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد اوحكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما فى قولنا السماء تحتنا صادق اوكاذب اوخفيا كما فى الشخصية التى هى مناط المغلطة فاما اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الاصدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لاحالا لحكمها واما حال حكمها الكذب على مافرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية التى هى حكم النقيض وحكم للشخصية التى هى الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولاحكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وحينئذ فللمجيب منع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والآخر الى موضوعها لكن

الصواب عندى فى هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس
لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم
و بما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل
ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك فهو وجودى غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما
عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلان نقيضه لاحسن وهو سلب اذ لو لم يكن
سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة
واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الآخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين
ثم انه صفة للفعل الذى هو ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان
النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللا امتناع و بان صورة السلب اعنى ما فيه
حرف النفى لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما
كليا يصدق على افراد بعضها وجودى و بعضها عدمى كاللاممكن الصادق على
الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتى له مع اجراء الدليل فيه وانما لم ينقضوا
الدليل بانه يقتضى ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعى للزوم قيام العرض بالعرض لان
الحسن الشرعى عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له وقد بيناذلك فى شرح
الاصول السادس لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفاته وجهاته لم يكن البارى مختارا
فى الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لابد فى الفعل من حكم والحكم على خلاف
ما هو المعقول قبيح لا يصح عن البارى بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح
تركه وفيه نفى للاختيار واعترض بانه وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر
عليه يتمكن منه ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينفى الاختيار على ان الحكم عندكم قديم
فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد جعله متعلقا بالافعال السابع
قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه او داعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود
بالمعدوم واعترض بان الصارف والداعى فى التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح
او الحسن عند الحصول (قال تمسكوا بوجوه الاول ان حسن الاحسان ٢) للمعتزلة
فى كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل
والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا
يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون
ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا
انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب مع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى
المتنازع فيه وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب
فى حكمه بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم فى مجارى
العقول و لعادات ولا نزاع فى ذلك فبطل اعتراضهم بانا نعنى بالحسن ما ليس لفعله مدخل

فى فرضه الصدق والكذب وانقاذ الغريق واهلاكه يؤثر الصدق والانقاذ وما ذاك الا لحسنهما عقلا قلنا بل لكونهما اصلح واوفق لغرض العامة والرقة الجنسية على ان هذا القطع انما هو عند فرض التساوى ولا تساوى فانه محال الثالث لو كان بالشرع لما ثبت اصلا لان امتناع كذب البارى وامره بالقبيح ونهيه عن الحسن يكون ايضا بالشرع فيدور قلنا قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على انا لا نجعل الحسن بالامر بل نفسه ولا دور حينئذ الرابع لو لم يقبح منه الكذب واظهار المعجزة عند الكاذب لم تثبت النبوة قلنا ربما يمكن الشئ و يقطع بعدم وقوعه كسائر العاديات الخامس من عرفه

بذاته وصفاته وانعامه ثم اشرك به ونسب اليه ما لا يليق به من الزوجة والولد وسائر سمات الحدوث ٨

في استحقاق الذم و بالقبيح خلافه واما اعتراضهم بانه لماثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلايخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لايقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثاني ان من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لامرجح اصلا ولاعلم باستقرار الشرايع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وماذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لايتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق لماتقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لاعلى الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولوفرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض وقد اوضحنا الفرق في فوائد شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره و بالجملة لانسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ماهو المتنازع بل لامر آخر الثالث لولم يثبت الحسن والقبح الابالشرع لم يثبتا اصلالان العلم بحسن مالامر به الشارع اواخبرعن حسنه و بكذب مانهى عنه او اخبرعن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لايصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لايليق به وذلك امابالعقل والتقدير انه معزول لاحكم له واما بالشرع فيدور والجواب انالانجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ماذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين ومماىجب التنبيه له انقولنا لايدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامركذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبح فاذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عماليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذى ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع لولم يقبح من الله تعالى شئ لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب ان الامكان العقلي لاينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به و ينسب اليه الزوجة والولد ومالايليق به من صفات

(النقص)

ه والنقصان واصر على الكفران وعبادة الاوثان علم قطعا انه في معرض الذم والعقاب قلنا لما علم من استقرار الشرايع بذلك واستمرار العادات عليه السادس لولم يكن وجوب النظر عقليا لزم افحام الانبياء عليهم السلام و قد مر و لقوة الاخيرين ذهب البعض منا الى الحسن والقبح عقلا في بعض الافعال مثل

النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق به الذم والعقاب فى حكم الله تعالى سواء ورد الشرع اولم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادات بمثله فى الشاهد فصار قبحه مركوزا فى العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس لولم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء وقدمر بجوابه ولقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبى وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله ونسبة ماهو فى غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع فى ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب فى البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح فى البعض (قال المبحث الرابع ؟) لاخلاف فى ان البارى لايفعل قبيحا ولايترك واجبا اما عندنا فلانه لاقبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولايتصور فى فعله واما عند المعتزلة فلان كل ماهو قبيح منه فهو يتركه البتة وماهو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجىء ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصى كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبايح لافاعل لها فان قيل فلايفعل الحسن ايضا لانه لاحكم عليه امرا كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه فى افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما اذا اكتفى فى الحسن بعدم استحقاق الذم فى حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذى ثبت من مذهبنا هوانه لاواجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لمافى تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لانسلم انه يستحق الذم عقلا على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثانى لانسلم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له فى كل فعل اوترك حكم ومصالح لاتهتدى اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لامعنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافى الاختيار ولو سلم فلايوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهى الى الوجوب ولهذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولايتركه وان كان الترك جائزا كما فى العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ماسميتموه

؟ لاقبيح من الله تعالى وان كان هو الخالق للكل ولا واجب عليه وان حسن افعاله بحكم الشرع والمعتزلة لما قالوا بوجوب اشياء عليه وثبوت قبايح بالعقل ذهبوا الى ان يفعل البتة ماوجب ويترك ماقبح فوقع الايقان على انه لايفعل قبيحا ولا يترك واجبا واضطروا فى تفسير الواجب عليه تعالى ثم اضطروا الى ان معناه انه يفعله البتة وان جاز تركه وهو مع كونه رجما بالغيب مجرد تسمية

بمن

(لا يمتنع تكليف ما لا يطاق ولا تعلل افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة وعمدتهم ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض عبث فلا يليق بالحكيم وقد عرفت ضعفهما متن ٢ في الاول ما امكن في نفسه ولم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام اوعادة كالصعود ﴿١٥٤﴾ الى السماء لاما امتنع لذاته كجمع النقيضين

فان الجمهور على امتناع التكليف به بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والمستحيل لا يتصور الا على سبيل التشبيه والنفي ولاما امتنع لسابق علم او اخبار من الله تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به واقع وفاقا ثم النزاع في الجواز والا فالوقوع منفي بحكم النص والاستقراء وفي التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العذاب على الترك والافعل قصد التعجيز واقع وفاقا وبهذا يظهر ان تمسك المانعين بمثل لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس على المتنازع وكذا تمسك المجوزين بمثل فأتوا بسورة وبان فعل العبد ليس بقدرته وبان التكليف

واجبا جهالة واد عاء من شرذمة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة (قال البحث الخامس ٧) جعل اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يقبح منه شيء ويجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض فيما شانه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمعاتية يستقبح ذلك بل البهائم ايضا بلسان الحال حيث يضاربون بالقرون والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافرة للطبع والم ومشقة وتضرر لا قبح بالمعنى المتنازع ومنهم من اثبته بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين عن النواهي الشرعية بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم ما لا يطيقونه ويذمونهم على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستقبحين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما لتنزه افعاله من الغرض واما لقصده حكما ومصالح لا تهتدي اليها العقول فان قيل كلامنا في تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لا في التكليف لاسرار آخر كما في التحدي قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال اسرار اخر في ذلك التكليف وفي تثبيت استحقاق العقاب (قال ثم المتنازع ٢) يشير الى تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين من اصحابنا فانه حكي عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك او اخبر به كلها تكليف ما لا يطاق فنقول مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما يمتنع بعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين

قبل الفعل والقدرة معه وبان من علم الله انه لا يؤمن مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لاستحالة الجهل (السواد) على الله تعالى وفي كلام كثير من المحققين ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع فان مثل ابي لهب مكلف بان يصدقه في جميع ما جاء به ومن جملته انه لا يصدقه اصلا فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه

السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض اوعلى سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لايمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لاخفاء في وجوب كونه مما لايطاق فان قيل تكليف الجماد ليس بابعد من هذا لجواز ان يخلق الله فيه الحيوة والعلم والقدرة فكيف لم يقع النزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولافهم للجماد حين هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فنفي بحكم الاستقراء وبشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة في كلام الفريقين لم ترد على المتنازع اما للنافين فمثل قوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ماعلم الله او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال هو جهله او كذبه تعالى عن ذلك وكل مايلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته امالو كان لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة في بعض كتبنا تقريرا آخر واما للمجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لاتكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فلايكون بقدرة العبد وهو معنى مالايطاق وذلك لان معنى مالايطاق ان لايكون متعلقا بقدرة العبد وماوقع التكليف به متعلق بقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلايكون التكليف الابغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الاسباب والآلات لاالاستطاعة التي لاتكون الامع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف مالايطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لايؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لوآمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لايقال لانسلم انه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدرت الآتي بالقبيح آتيا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا

٦ وهو جمع للنقيضين والجواب بان المكلف به ليس الا تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه ممتنع لسابق العلم والاخبار او بانه انما كلف التصديق بماعدا هذا الاخبار ضعيف متن

فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا و كذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لايؤمن كابى جهل و ابى لهب و اضرابهما و قد عرفت ان هذا ليس من التنازع فلا يكون الدليل على هذا التقرير واردا على محل النزاع و اما على تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع قال امام الحرمين فى الارشاد فان قيل ماجوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق و قوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر اباجهل بان يصدقه ويؤمن به فى جميع ما يخبر عنه و مما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين النقضين و كذا ذكر الامام الرازى فى المطالب العالية و قال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضى المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر لايدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان هو ممكن فى نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق علم او اخبار الرسول بانه لايؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر و كلف التصديق به على التعين و بعضهم بان الايمان فى حق مثل ابى لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا فى غاية السقوط وقد تمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولاتحملنا مالاطاقة لنا به ودلالته اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستعاذ فى العادة عما وقع فى الجملة لاعما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التى لا طاقة بها لا التكاليف (قال و اما نفى الغرض٩) ماذهب اليه الاشاعرة من ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلته عموم السلب و لزوم النفى بمعنى انه يمتنع ان يكون شئ من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفى اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم فى كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لو كان البارى فاعلا لغرض لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد فى الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لايقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول وحصول ذلك الغرض للغير لابد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والالم يصلح غرضا لفعله ضرورة وحينئذ يعود الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفى مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شئ من الممكنات غرضا لفعل البارى لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل و توسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غيران يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا ان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على مايراه الفلاسفة وهذا لاينافى توقف تحصيل البعض على البعض

٩ فمن ادلة القوم ما يفيد لزوم النفى كقولهم لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بغيره وقولهم قد ثبت استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض غرضا او تبعا للبعض ومنها ما يفيد نفى اللزوم كقولهم لا بد من الانتهاء الى ما يكون البعض لغرض قطعا للسلسلة و قولهم لا يعقل فى مثل تخليد الكفار نفع لاحد و هذا اقرب لان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام مما يشهد به النصوص و يكاد ينعقد عليه الاجماع و به يثبت القياس متن

كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة و نحو ذلك مما لايحصى لانا نقول الذى يصلح ان يكون غرضا لفعله ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهومقدورله تعالى من غير شئ من الوسائط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكرنا بان ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا بخلق و سايط كالاحساس ووجود ما يلتذ به و نحو ذلك ومن الثانى وجهان احدهما انه لابد من انقطاع السلسلة الى مايكون غرضا ولايكون لغرض فلايصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار فى النار لايعقل فيه نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم و المصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات و تحريم المسكرات و ما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس و الا ليعبدون و من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطراز وجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية و لهذا كان القياس حجة الا عند شر ذمة لايعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث (قال (خاتمة) ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ٣) و لو بالنسبة الى من مات على الكفر او الفسق هو التعريض للثواب اعنى منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور و التعظيم فان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق و لا خفاء فى ان للافعال والتروك الشاقة تأثيرا فى اثبات الاستحقاق بشهادة الآيات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب و استحقاق التعظيم على تلك الافعال و التروك ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لايحصى و بدلالة العقول اما اولا فلان الخالى عن الغرض عبث لايصدر عن الحكيم أفحسبتم انما خلقناكم عبثا ولاغرض سوى ذلك اجماعا لانا لانثبت غيره والمخالف لايثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان البعث على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف يترتب عليه العقاب اضرار و اضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هى الجهة المحسنة للتكليف و لا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب اولا بالانم انه لا يحسن الثواب و التعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يقبح من الله تعالى شئ فظاهر و اما على التنزل و القول بالقبح العقلى فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولالغيره محض الكرم و الحكمة وغلطهم انما نشأ من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال و بين كون المفاد والمعم به لايقا بحال المعم عليه فان افادة مالا ينبغى كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد جودا و لا يستحسن عقلا فتوهموا ان ايصال النعم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولاخفاء فى ان هذا انما هو على تقدير التكليف

٣ هو التعريض للثواب فانه لايحسن بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق و يدل عليه وجوه الاول مثل قوله تعالى من يطع الله ورسوله يدخله جنات الآية الثانى انه لا غرض سواه اجماعا لانهم لايثبتون الغرض و نحن ننفى غيره فتعين الثالث ان التكليف بالمشاق اضرار وهو بدون استحقاق و لا منفعة ظلم فيكون التعريض للمنفعة هو الجهة المحسنة و رد بان المترتب قد يكون فضلا من الله تعالى لا اثرا لما رتب عليه وكيف يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة و تصديق فيمن آمن فمات ولانسلم الاجماع على انه لاغرض سواه فقيل الابتلاء و قيل الشكر و قيل حفظ النظام و قيل امر لا طريق اليه للعقل ولوسلم فلا يفيد كونه الغرض الابعد ثبوت لزوم الغرض ولم يثبت

متن

واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ولانهى فكيف يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال لايدل على ان لها تأثيرا فى اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى دائرا مع العمل كيف وجميع الافعال لاتفى لشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق مالاعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لمجرد تصديق القلب واللسان فيمن آمن ثم مات فى الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة فى اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف على ما فصل فى علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة التى يسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع على انه لاغرض سوى ماذكرتم فقد قيل الغرض الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا لاتهتدى اليه العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار لمثل تلك المنافع يكون محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية وكال التصرف فى خالص ملكه ورابعا بان العمل والثواب على ماذكرتم يشبه اجارة ولابد فيها من رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف آلاف لاجرة المثل والحق على ان القول بالقبح العقلى ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر فى تكليف الكافر المقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لايترتب عليه نفعه بل استحقاق عقاب دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولاخفاء فى ان مثله يقبح بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لاتحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اى جعله فى معرض الثواب وتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لايكتسب الثواب وان استحقاق العقاب والوقوع فى الهلاك الدائم كان منتفيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا نحل به امثال هذه الشبه وهو انه قد يستقبح الفعل فى بادى النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت عاد الاستقباح استحسانا كما فى قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما فى تعذيب الانسان ولده او عبده للتأديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغى ان يحمل كل مالا يدرك فيه جهة حسن من افعال البارى تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله انى اعلم مالاتعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام وبه تبين حسن خلق المؤذيات وابليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلنا اذا تأملتم فهذا الاصل عليكم لالكم والله اعلم (الفصل السادس فى تفاريع الافعال) قد جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وسميناه بفصل تفاريع الافعال لابتناء عامة مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شئ وانه لاقبح فى خلقه وفعله وان قبح المخلوق قال المبحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اى وجدان طريق توصل الى المطلوب

الموصل ويقابله الاضلال وقد تستعمل الهداية فى الدعوة الى الحق وفى الاثابة وفى الارشاد فى الاخرة الى طريق الجنة والاضلال فى الاضاعة والاهلاك وقد يسند ان مجازا الى الاسباب وانما الخلاف فيما يدل على اتصاف البارى تعالى بالهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة والمد فى طغيانهم فعندنا بمعنى خلق الهدى والضلال لماثبت من انه الخالق وحده وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة الى البغية او البيان بمعنى نصب الادلة او منح الالطاف والاضلال والاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او منع الالطاف او الاسناد مجاز وهذا مع ابتنائه على فاسد اصلهم يأباه ظاهر كثير من الآيات

متن

(ويقابله)

و يقابله الضلال اى فقد ان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلنى فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية فى معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى ❋ وانك لتهدى الى صراط مستقيم ❋ وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اى دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اى على الاهتداء و بمعنى الاثابة كقوله تعالى فى حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال فى معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه أئذا ضللنا فى الارض اى هلكنا وقد يسند ان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ❋ ان هذا القرأن يهدى للتى هى اقوم ❋ وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضللن كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كثير نزاع وانما الكلام فى الآيات المشتملة على اتصاف البارى تعالى بالهداية والاضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد فى طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هى الافتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ختم الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم فى طغيانهم الى غير ذلك فهى عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على مامر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لوخلق فيهم الهدى والضلال لماصح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة او الارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا ولما ظهر على بعضهم ان بعض هذه المعانى لايقبل التعليق بالمشية وبعضها لايخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبعض معانى الاضلال لايقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضرب المثل فى يضل به كثيرا او بواسطة الفتنة التى هى الابتلاء والتكليف فى تضل بها من تشاء ونحن نقول بل الهداية هى الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولاتعذر وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمتأمل بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادى

(قال المبحث الثانى اللطف والتوفيق ٤) قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية

العصمة ان لايخلق الله تعالى فى العبد الذنب وقيل خاصية يمتنع بسببه صدور الذنب عنه وقالت الفلاسفة ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقالت المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه فى الحالين ويسميان المحصل والمقرب ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق وترك القبيح باسم العصمة وقيل التوفيق خلق لطف يعلم الله ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا داعى معه الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما قالوا واللطف يختلف باختلاف المكلفين وليس فى معلومه ماهو لطف فى حق الكل ومن ههنا حملوا المشيئة فى مثل قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها على مشيئة قسروالجاء من

والعصمة هي التوفيق بعينه فان عممت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال ثم الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس ومبناه على ان القدرة مع الفعل وليست نسبته الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببه صدور الذنب عنه ورد بانه ح لا يستحق المدح بترك الذنب ولا ثواب عليه ولا التكليف به وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب او ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده (قال المبحث الثالث الاجل ٢) في اللغة الوقت واجل الشئ يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهر او آخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيمة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقدر حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوايف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو ايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل الآية لكن لا خفاء في ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد

فعل الله تعالى وقد يكون عقيب فعل العبد بطريق جرى العادة والمقتول ميت باجله ولو لم يقتل لم يقطع بموته ولا حيوته وقال ابو الهذيل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله لنا مثل قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وانه اذا لم يعلم الاجل لم يعلم الموت ولا الحيوة وقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره معناه من عمر معمر لا من ذلك المعمر وزيادة البر في العمر مع ان الخبر من باب الآحاد يحتمل كثرة الخير والبركة ويجوز تأخر الموت ليس تغييرا لعلم الله بل تقريرا لان عدم القتل انما يتصور على تقدير العلم بذلك ووجوب الجزاء على القاتل لما كسبه من

١ الفعل وارتكبه من النهي لا لما في المحل من الموت متن

في العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لى درهم ونصفه اى لا ينقص عمر شخص من اعمار اخوانه ومبالغ مدد امثاله واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعى وقد يقال ان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثانى او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشئ مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله مايشاء و يثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ماقدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكثيرون بانه لومات باجله لم يستحق القاتل ذما ولا دية او قصاصا ولا ضمانا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل في الملحمة الوف تقضى العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهى سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة باخبار الصادق او ظهور الامارات لم يضمن عند بعض الفقهاء وعن الثانى منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق تمسك ابو الهذيل بانه لولم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى مغيرا لامر علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لانسلم لزوم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للمعلوم لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على مايراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر على مايشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو الاجل له فان قيل فيلزم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثانى القطع بامتداد العمر الى امد وقد قال بجواز الامرين البعض من كل من الفريقين اجيب بمنع لزوم الثانى لجواز ان لا يكون الوقت الذى هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بحين القتل او نفسه وهذا ظاهر واما الاول فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان قدر معه تعلق العلم بانه لا يقتل فانتفاء القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لولم يقتل لعاش الى امد

آخر هو اجله اثان وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجال اخترامية بحسب اسباب لاتحصى من الامراض والآفات (قال المبحث الرابع الرزق ٢) في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ماساقه الله تعالى الى الحيوان مما ينتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج مالم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فين ملك شيأ وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقاله وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولايأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفي بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ماراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدري التمكن من الانتفاع وفي العيني مايصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا قبل ان يأكل ومن فسره بماساقه الله تعالى الى العبد فاكله لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا واراد بالعبد مايشمل البهائم تغليبا وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبد والاماء مع الاختلال بما في مفهومه من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك اي المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولايشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لابد مع هذا من قيد الانتفاع وحينئذ فخروج ملك الله تعالى ظاهر ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من المبني للمفعول اي الارتزاق ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم والعقاب عليه قلنا ممنوع وانما يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهي عنه مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الاسباب لان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربوا (قال المبحث الخامس السعر تقدير مايباع به الشيء ٢) طعاما كان اوغيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان عنه ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس وبماله فيه اختيار كاخافة السبل ومنع التبايع وادخار الاجناس

٢ ماساقه الله الى الحيوان فانتفع به وكل يستوفي رزقه ولايأكل احد رزق احد وقيل لينتفع به وقد يختص بالمأكول وقيده المعتزلة بان لايكون لاحد منعه ليخرج الحرام جريا على اصلهم في القبيح فمن لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقا لنا النصوص الدالة على ضمان الارزاق قالوا فلم يدفع عنه ويذم ويعاقب عليه ويذم من السعي في تحصيله قلنا لارتكابه المنهي واكتسابه القبيح متن

٢ السعر تقدير مايباع به الشيء ويكون غلاء ورخصا باسباب من الله تعالى ولو كان البعض من اكتساب العباد فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة متن

ومرجعه ايضا الى الله تعالى فالمسعر هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد توليدا كالرمي ومباشرة كالمواضعة على تقدير الاثمان (قال المبحث السادس ٩) لما لم نقل بوجوب شئ على الله كفينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام فى تفاصيلها ولنعد منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة ومايشبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بانه لابد ان يفعله لقيام الداعى وانتفاء الصارف وتارة بان لتركه مدخلا فى استحقاق الذم وقد عرفت مافيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه مريد للطاعة فلوجاز منع مايحصل او يقرب منها لكان غيرمريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل مأمور به مراد الثانى ان منع اللطف نقض لغرضه الذى هو الاتيان بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لايكون نقض المأمور به مرادا اوغرضا و يتعلق بنقضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية اوتقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولانم ان ايجاد القبيح قبيح وقدمر الرابع ان الواجب لايتم الابما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلايكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لووجب اللطف لمابقى كافر ولافاسق لان من الالطاف ماهو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب فلايندفع ماذكرنا بماقيل ان الكافر او الفاسق لايخلو عن لطف فلذا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ماهو لطف فى ايمان زيد لطف فى ايمان عمرو فليس فى معلوم الله تعالى ماهو لطف فى حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مبنى على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى ولوشئنا لآتينا كل نفس هداها ولوشاء ربك لآمن من فى الارض جميعا كلهم ولوشاء ربك لجعل الناس امة واحدة فلوشاء لهداكم اجمعين الى غيرذلك مما لايحصى سيما فى اواخر سورة الانعام وحملها على مشية القسر والالجاء اجتراء والنقل عن ائمة التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم مراء لانه لايدل على ان تعليق الامور بمشية الله كذب بل على ان قول الكفرة لوشاء الله ما اشركنا ولاآباؤنا عناد منهم وتكذيب لله وتسوية بين مشيته و رضاه وامره على ماقالوا حين فعلوا فاحشة وجدنا عليه آباءنا والله امرنا بها الثانى انه لو وجب لما اخبر الله بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لايطيع البتة لان ذلك اقناط واغراء على المعصية وهو قبيح ولوفى حق من علم الله

٩ ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف وهو فعل يقرب الى الطاعة او يحصلها و يبعده عن المعصية لاالى حد الجاء واستدلوا بانه لوجاز منع مايقرب الى المأمور به لكان غيرمراد وهو تناقض وبان منع اللطف نقض للغرض و تقريب او تحصيل فيقبح وبان الواجب لايتم الابما يحصله او يقرب منه فيجب والكل ضعيف ومعارض بانه من قواعدكم ان اقصى اللطف واجب فيلزم ان لايبقى كافر ولافاسق و بانه لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض لكونه اقناطا واغراء ولما خلا عصر عن الانبياء والاولياء والخلفاء متى

انه لايهدي عليه الالطف الثالث انه لووجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف و يدعوا الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف للمظلوم وينتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف (قال الثاني العوض وهو نفع خال عن التعظيم ٣) يستحق في مقابلة مايفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالآم ومايجري مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا و يستحق على الله تعالى بازاء الالآم على العبد وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كالزكاة وبازاء الغموم التي لاتستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضروري اومكتسب اوظن بوصول مضرة اوفوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامره العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدى والنذر اواباحته اياها كالصيد اوتمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد لابمثل الم الاحتراق حين التي صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعا بخلق الله تعالى ذلك فيها بطريق جري العادة فالعوض على الملقي والثاني مما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموازنة بظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لايتبين انقطاعها كيلا يتألم او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلايتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتاليد لئلا ينقطع المه و فسروا الظلم بضرر غير مستحق لايشتمل على نفع اودفع ضرر معلوم اومظنون ولا يكون دفعا عن نفسه ولامفعولا بطريق جري العادة فخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار فان الايلام اذاكان مستحقا اومشتملا على نفع او دفع ضرر اوطاليا لايكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره من الله تعالى من غير عوض عليه ثم للمعتزلة في بحث الآلام والاعواض فروع واختلافات لابأس بذكر بعضها منها ان الالم انوقع جزاء لسيئة فهي عقوبة لاعوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله حسناته واعطاها المؤلم عوضا لايلامه وان لم يكن حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان الجاء اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى والا فعلى المؤلم عند القاضي وعلى الله تعالى عند ابي علي لان التمكين

على نفع او دفع ضرر ولاعادبا قالوا والالم انوقع جزاء سيئة فعقوبة والا فان كان من الله تعالى او من مكلف لاحسنة له او من غير عاقل اضطر اليه بسبب من الله تعالى اوواقعا بامره او اباحته او تمكينه فالعوض عليه واختلفوا في لزوم دوام العوض وفي لزوم العلم عند الايفاء بكونه حقه وفي جواز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم وفي وجوب كون العوض في الآخرة وفي حبوطه بالذنوب وفي جواز التفضل بمثل الاعواض من غير سبق الالم واضطربوا في ان اعواض آلام الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة وهل يخلق فيها العلم

متن

وعدم المنع بعلم اونهى اغراء على ايصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما بمنزلة من القى طعاما الى كلب فاكله ثم اخذ يضربه وللقاضى ماورد فى الحديث من انه يأخذ للجماء من القرناء وماثبت فى الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث خبر واحد فى مقابلة القطعى مع انه لايدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بايفاء العوض من عنده واما التكليف فانما هو لحفظ المواشى عن السباع والاموال عن الضياع حتى لايجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه منعا للرزق عنها اللهم الااذا تألم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعا لتضرره بتألم قلبه ومنها ان الايلام بامر الله كما فى استعمال البهائم او باباحته كما فى ذبحها او بتمكينه مع تأخير الانتصاف الى دار الجزاء كما فى المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها انه اذا استوى لذة والم فى كونهما لطفا فالجمهور على انه تعين اللذة ويقبح الالم لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يتخير بينهما كما بين المنفعتين لان الايلام بكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابى على كالثواب اذلو انقطع لاغتم بانقطاعه فثبت عوض آخر وهلم جرا ومنقطعا عند ابى هاشم اذلو شرط الدوام لم يحسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء قد يستحسنون الآلام لمنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا فى انه هل يشترط عند ايفاء العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لابناء على ان العوض منفعة مجرد اللذة والمنفعة وفى الثواب يعتبر التعظيم به فلايثبت بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه فى الاعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه فى الاعواض الواجبة ولم تصل وانه لوجاز التفضل لعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله لا يصح اسقاطه اذلانفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير نفعاله بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضى لايصح كهبة المجهول وقيل يصح لما فيه من نفع الجانى والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما فى الاعتاق والابراء و كذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكن شبهة الجهالة فى ذلك متأكدة ومنها اختلافهم فى ان العوض هل يجب ان يكون فى الآخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز فى الدنيا ولايحبط اصلا لعدم الدليل على النقيض وفى انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى تقدير الجواز هل يجوز الآلام ويحسن المحن لمجرد العوض له هو رأى ابى على بناء على ان للعوض اللازم المستحق مزية على المتفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لابد مع ذلك من ان يكون الطافا للمؤلم فى الزجر عن القبيح ولغيره بحسب الاتعاظ والاعتبار كما هو رأى الصيمرى ام لابد من كلا الامرين كما هو رأى ابى هاشم بناء على انه لماجاز

(مثل)

مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال من ان المستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فانما هو فى حق من يوقف من تفضله فان قيل وهل يجوز ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة موقتة تتفق العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضى لمنفعة الغير على مايراه الصيمرى فى ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة فى ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان آلام غير العاقل نفى الصبيان والمجانين والبهائم حسنة لالتزام اعواض يزيد عليها ثم اضطربوا فى انها تكون فى الدنيا ام فى الآخرة وفى ان البهائم هل تدخل الجنة و يخلق فيها العقل والعلم وان ذلك عوض ام لا وفى ان عاقبة امرها ماذا وفى بعض التفاسير ان قول الكافر ياليتنى كنت ترابا يكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فقيل فى الدنيا وقيل فى النار بتخفيف العذاب (قال الثالث الجزاء وسيأتى) وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسيأتى فى مقصد السمعيات على التفصيل (قال الرابع الاخترام ٤) ذهب بعض المعتزلة الى ان البارى تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التائب انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه لان فى تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لايجب لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لابالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابليس مع ماروى انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان فى علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا ولايتوب فلا يجب الاخترام كما لايجب تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم منه انه لو كلفه آمن واما تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو على انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصى بوسوسته يعصى لولاوسوسته (قال الخامس الاصلح ٨) ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ماهو اصلح لعباده فى الدين والدنيا وقال البصريون بل فى الدين فقط فيعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح فى الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى مايمكن فى معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف و يطيع وانه فعل لكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس فى مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا والالكان تركه بخلا وسفها وعمدتهم القصوى قياس الغائب على الشاهد لقصور

على انه لا يجب لان التفويت انما هو بفعل العبد متن

٨ الخامس الاصلح للعباد فى الدين عند البصريين والدنيا ايضا عند البغدادية واتفقوا على وجوب الاقدار و التمكين واقصى ما يمكن من الاصلح لكل احد حتى ليس فى المقدور ما لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا و سفها كالحكيم امر بطاعته ولم يطعم القدرة وعدم التضرر وما يوصل اليها و كالكريم استدعى حضور ضيف و ترك تلقيه بالبشاشة الى الفظاظة وقد يتمسك بان وجوب الفعل عند خلوص الداعى و القدرة قطعى ونحن نقول بعد التنزل لووجب الاصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات

ولوجب بمقتضى تمثلاتكم على كل احد ما هو الاصلح لعبيده و الزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود ٧ (نظرهم)

نظرهم فى المعارف الالهية واللطايف الخفية الربانية ووفور غلطهم فى صفات الواجب الحق وافعال الغنى المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطى المأمور مايصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا فى زمرة البخلاء ولذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لايجوز ان يعامله من الغلظ واللين الابما هو انجع فى حصول المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه بشر وطلاقة وجه دخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لااضدادها قلنا ذاك بعد تسليم استلزام الامر الارادة انما هو فى حكيم محتاج الى طاعة الاولياء او رجوع الاعداء و يتعزز بكثرة الاعوان والانصار و يعظم لديه الاقدار و يكون للشئ بالنسبة اليه مقدار وقد يتمسك بان عند وجود الداعى والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام فى الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك لنا بعد التنزل الى القول لوجوب شئ على الله وان ليس الصلاح والفساد بخلق الله تعالى وجوه الاول لووجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والآلام والمحن والآفات الثانى يلزم على ماذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احدما هو اصلح لعبيده ولنفسه فان دفع بان المكلف يتضرر بذلك و يلحقه الكد والتعب اجيب بانه يلزم حينئذ ان لايجب عليه شئ مما هو كذلك فان قيل يترتب عليه ثواب يربى عليه فيحسن لذلك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود فى النار اذلو كان الخروج اوعدم الدخول اصلح لفعل فان قيل نعم يلزم ان الاصلح لهم الخلود لعلمه بانهم لوردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لاخفاء فى ان الاماتة اوقطع العذاب ثم سلب العقول اصلح وايضا فاذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه تنجيز مشقة فلم لايكون انقاذا من علم انه يعود اصلح مع انه تنجيز راحة الرابع يلزم ان لايستوجب الله على فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يرد وديعة ودينا لازما الخامس مقدورات الله تعالى غير متناهية فاى قدر يضبطونه فى الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب لاالى حد فان قيل ربما يصير ضم المزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع تصير مضرة فيما اذا زاد من الدواء على القدر الذى فيه الشفاء اجيب بانه لايعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا وتقدر قدر من الدواء للشفاء انما هو بطريق جرى العادة من الله تعالى فانه النافع والضار لاالدواء حتى لوغير العادة وجعل الشفاء فى القدر الزايد جاز ولوسلم فالنفع مقدور والزيادة فى الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ماليس بنفع مثلا النافع فى الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس

٧ فى النار وان يكون كل ما يفعله بالعباد اداء الواجب فلا يستوجب شكرا وان تتناهى مقدوراته من اللطف وان تكون اماتة الانبياء والاولياء والمحسنين والكرماء وتبقية الظلمة والغواة وابليس والذريات ومن علم منه الارتداد واصلح للعباد وان لايحسن الدعاء لدفع البلاء وان يتساوى امتنانه على الكفر وعلى الانبياء وان لا يبقى له فى التفضل مجال ولا تكون له خيرة فى الافضال

من

وما اشتهر من ان الاسم نفس المسمى والتسمية غيرهما اريد بالاسم المدلول كما في قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب وتفصيل الشيخ بان الاسم قد يكون نفس المسمى كقولنا الله وقد يكون غيره كالخالق وقد يكون بحيث لا هو ولا غيره كالعالم مبنى على انه اخذ المدلول بحيث يعم التضمن واراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة وتمسك الفريقين بمثل قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى مع انه يوهم ان المتنازع اسم وليس كذلك ضعيف اذقد يقدس الاسم و يعبر بتعظيمه عن تعظيم الذات وقد يراد به عند الشيخ التسمية مع ان تعدد المفهومات لا ينافى وحدة الذات فان

يمنع لان علمه ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لايتقدر بقدر ولاينتهي الى حد وكل صلاح ضم الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتقدر الاصلح لالتناهي قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لاتعتبرون في وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعويضه للثواب مع علمه بانه لايدركه بل يقع في العقاب ولو انه لو اخترمه قبل كمال العقل خلص نجيا السادس يلزم ان تكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة السابع من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلا خفاء في ان الاماتة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح له وبهذه النكتة الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونمرود وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لاجناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما الثامن اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يغير الاصلح و يمنع الواجب وهو ظلم التاسع ان اعطى اباجهل لعنه الله غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم و بين ابي جهل في الانعام والاحسان ورجع فضل النبي عليه السلام الى محض اختياره من غير امتنان وان منع اباجهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ماهواصلكم العاشر لو وجب الاصلح لما بقي للتفضل مجال ولم يكن لله خيرة في الانعام والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء و يختار يختص برحمته من يشاء يؤتى الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو وجب على الله الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة طريق الرشاد

(الفصل السابع في اسمائه وفيه مباحث) معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله ورجعها الى ماله من الصفات والافعال والمتأخرون فوضوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية (قال المبحث الاول الاسم ٤) هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد قيد بالاستقلال

قيل لاخفاء في تغاير اللفظ والمعنى وعدم تغاير المدلول والمسمى فلايظهر ما يصلح محلا للنزاع ٣ (والتجرد)

والتجرد عن الزمان فيهما بل الفعل والحرف على ماهو مصطلح النحاة . والمسمى
هو المعنى الذى وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بهـا
ذكر الشئ باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرا فلاخفاء فى تغاير الامور الثلثة وانما
الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعرى
من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ماهو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اى الذات
وماهو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل ومالايقال انه هو ولاغيره
كالعالم والقادر وكل مايدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه
انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف
وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقرو قديم الاان الاصحاب اعتبروا
المدلول المطابقى فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شئ
ماله الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شئ ماله العلم لانفس العلم والشيخ اخذ المدلول
اعم واعتبر فى اسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير
الذات ومدلول العالم العلم وهو لاعين ولاغير وتمسكوا فى ذلك بالعقل والنقل اما العقل
فلانه لوكانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن البارى تعالى فى الازل الها وعالما
وقادرا ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اريد
الخالق بالفعل كما قاطع فى قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع
فى الغمد بمعنى ان من شانه ذلك فان الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله
تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ماتعبدون من دونه
الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هى للاصنام التى هى المسميات دون الاسامى واما
التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبى
صلى الله تعالى عليه وسلم بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى
لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ وترجع الاحكام الى المدلولات
كقولنا زيد كاتب اى مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى
نفس اللفظ كما فى قولنا زيد مكتوب وثلاثى ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول
بان الثابت فى الازل معنى الالهية والعلم ولايلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك
المعنى وعن الثانى بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير وعن ان
يفسر بمالايليق اوعن ان يذكر على غير وجه التعظيم اوهو كناية عن تسبيح الذات
كما فى قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال
مالايخفى اولفظ الاسم مقحم كما فى قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء
انهم يعبدون الاصنام التى ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان
وليست عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان

٣ والاشتباه قلنا عندنا
ذكر الاسم قد يتعلق
الحكم بالمدلول كما
فى كتب زيد وقد
يتعلق بالدال كما فى
كتبت زيدا حتى كان
لكل لفظ وضعا علميا
بالنسبة الى نفسه كما فى
قولنا ضرب فعل
ماض ومن حرف جر
على ان من الاسماء ما
هو من افراد المسمى
كالكلمة والاسم
ومن المدلولات ماهو
ذات المسمى كالانسان
وما هو عارض كا
لضاحك والمسمى
قد يراد به المفهوم
وقد يراد به ماصدق
هو عليه من الافراد
فلا يبعد ان تورث
هذه الاطلاقات
اشتباها فى اطلاق
ان الاسم نفس المسمى
ام غيره متن

في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اساميها بل ربما يدعى ان في الآيتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وفعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولاقائم بنفسه متصف بانه متركب من الحروف وبانه عجمي اوعربي ثلاثي اورباعي والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غيرذلك من الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعا وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لاتعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع اوالذاكر ثم لا ننكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالآيات والحديث ممالايكاد يصح لان النزاع ليس في اسم بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك على ما يشهد به كلامهم الايرى انه لواريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله تعالى وانقسامها الى ماهو عين اوغير اولاعين ولاغير معنى وبهذا يسقط ماذكره الامام الرازي من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم لاالفعل والحرف فههنا الاسم والمسمى واحد ولايحتاج الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فتغايرا قلنا نعم الاان وجه تمسك الاولين ان في مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو الذات الالهية الاانه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخرين ان في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحقيق الذي لاتعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع للفظ الشيء اولمعناه بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم ولاخفاء في انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في كلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد به نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر عنه

كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى وقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاء في انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق اوعارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره (قال المبحث الثاني ٧) لاخلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على البارى تعالى اذا ورداذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولامنع وكان هوموصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما لما يستحيل في حقه فعندنا لايجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي رحمه الله فقال بجواز الصفة وهو مايدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو مايدل على نفس الذات وبشكل هذا بمثل الاله اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرحيم اسما لمارم من الطعام او بلى وباسماء الزمان والمكان والآلة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسما عند النحاة وقد اوردنا تمام تحقيق الفرق في فوائد شرح الاصول لنا انه لايجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه بل لوسمي واحد من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالبارى تعالى وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداى وتنكرى وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا مايقال انه لاخلاف فيما يراد ف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لايثبت الابدليل شرعي وانما قياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالي اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الالمانع بالدلايل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى لاولاية عليه الاللاب والمالك ومن يجرى مجرى ذلك فان قيل فلم لايجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكي وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعماله مع خصوصية تمنع في حق البارى تعالى فان المعرفة قدتشعر سبق العدم والعقل بمايعقل العالم اى يحبسه ويمنعه والفطنة والذكاء بسرعة ادراك ماغاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حتى قالوا ان الدراية تشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والرؤية وفيه ايهام لايجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل قدوجدنا من الاوصاف مايمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ والحارث والزارع والرامى قلنا لايكفى في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لايخلو عن نوع تعظيم ورعاية

الحرمين ومحل النزاع ما اتصف البارى بمعناه ولم يرد اذن ولامنع به ولايعر ادفه وكان مشعرا بالاجلال من غير وهم اخلال لنا انه لايجوز في حق النبي صلى الله عليه وسلم بل لايرتضيه آحاد الناس قالوا شاع في سائر اللغات قلنا غير محل النزاع قال الامام الحل والحرمة من احكام الشرع فيتوقف على دليل شرعي ولاعبرة بالقياس في الاسماء والصفات قلنا التسمية من العمليات وقال الغزالي اجراء الصفات اخبار بصفات مدلولاتها فيجوز بدلايل اباحة الصدق بل استحبابه الالمانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى فلا يصلح الالمن له الولاية وانما لم يجز مثل العارف والفطن لما فيه من وهم الاخلال ولا بمثل الحارث والزارع لعدم الاجلال متن

الصفات والافعال والسلوب والاضافات وبهذا الاعتبار كثرت اسماء الله تعالى ولاخفاء في امتناع الثاني واختلفوا في الاول وزعموا انه فرع الاختلاف في العلم بالذات وليس بشئ لجواز ان يكون الواضع هو الله تعالى او يكفي العلم بالذات بوجه ما فلهذا ذهب المحققون الى ان الله علم للذات فان قيل ما يصح اتصاف البارى تعالى كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة ما يزيد على مائة وخمسين فما وجه الحصر في التسعة والتسعين قلنا بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزيادة يجوز ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف ويكون الاسم الاعظم داخلا فيها مبهما لا يعرفه الا الخاصة او خارجا وزيادة شرفها بالنسبة الى ما عداها على ان الرواية المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين مما ضعفه كثير من المحدثين متن (خارجا)

ادب (قال المبحث الثالث ٧) مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولاخفاء في تكثير اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم لذاته المخصوصة وكونه مأخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من اله يأله اووله يوله اولاه يليه اذا احتجب اولاه يلوه اذا ارتفع اوغير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لاينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له ان يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس ويتصور في الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى البارى تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض التمييز عن المشاركات النوعية او الجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات يقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب لاتناهي الاضافات والمغايرات فاوجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد دل الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان لله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستأثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسعة والتسعين كالبارى والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشئ والموجود والذات والازلي والصانع والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات او ان هذا القدر من غلمانه الجملة كاف لمهماته من غير افتقار الى الآخرين فان قيل ان كان اسمه الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يخص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما يختص لمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون

خارجا وان يكون زيادة سرق التسعة و لتسعين وجلالتها بالاضافة الى ماعداه وان يكون
داخلا فيها لايعرفه بعينه الا نبي اوولى الثالث ان الاسماء محصورة فى التسعة والتسعين
والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة فى الصحيح ولاخالية عن الاضطراب
والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان فى اسنادها ضعفا وعلى هذا يظهر معنى قوله
عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر اى جعل الاسماء التى سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم
يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد فى التقاطها من الكتاب
والسنة وجمعها وحفظها على ماقال بعض المحدثين انه صح عندى قريب من ثمانين
يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والباقى ينبغى ان يطلب من الاخبار بطريق
الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه
ينبغى ان تذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذوالجلال
وقيل حفظها اوالتأمل فى معانيها (قال المقصد السادس فى السمعيات وفيه
فصول) اربعة مباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام ومايلايمها
ومباحث الامامة (قال الفصل الاول فى النبوة وفيه مباحث) وهو كون الانسان
مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبى مأخوذا من النبوة وهو الارتفاع لعلو شانه
واشتهار مكانه اومن النبى بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل
كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام
كالمروة (قال المبحث الاول النبى انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول
وقد يختص عن٢) له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبى واعترض بما ورد فى الحديث
من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب اونسخ لبعض احكام
الشريعة السابقة والنبى قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام وفى كلام بعض المعتزلة
ان الرسول صاحب الوحى بواسطة الملك والنبى هو المخبر عن الله تعالى بكتاب اوالهام
اوتنبيه فى المنام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح
لاتحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود البارى وعلمه وقدرته لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبى فيما لايستقل به العقل
مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسمانى ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات
لكونه تصرفا فى ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال
الافعال التى تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع
الاغذية والادوية ومضارها التى لاتفى بها التجربة الابعد ادوار واطوار مع مافيها
من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة فى العلميات
والعمليات ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليمهم
الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من

٢ خص بشريعة وكتاب والبعثة لتضمنها مصالح لاتحصى لطف من الله تعالى ورحمة يختص بها من يشاء من عباده من غير وجوب عليه خلافا للمعتزلة ولاعنه خلافا للحكماء وبعض المتكلمين ذهابا الى ان مقتضى الحكمة يجب ان يقع لامتناع السفه كالمعلوم وقوعه لامتناع الجهل

متن

المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سيجيء والحاصل ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يتكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلق الاغذية والادوية التي لا تتميز عن السموم المهلكة الا بتجارب لا يتجاسر عليها العقلاء ولا يفي بها الاعمار وخلق الابدان التي ليس لها دون الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى اجتماع لا ينتظم بدون بعثة الانبياء وكخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الجازم بان شرفه وكماله في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضاياتها من الامتثال والاجتناب وانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان ممن اوجدها ودعا الى الاتيان بالبعض منها والانتهاء عن البعض كالمجمل من الخطاب فان خلق العقل مائلا الى المحاسن نافرا عن القبائح بمنزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما من الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لا معنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما في جعل بعض الافعال بحيث قد يحمد عاقبته فيجب وقد يذم فيحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان من الشارع لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لا بد من النبي البتة ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه في اقامة الدليل السمعي وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة النظر وحذاقة الذهن وعلى الفلاسفة المتشبثين باذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم اليقينية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال توسيع لمجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف ولا تبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته (قال والمنكرون) المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج

(تنبيه) احدها انها تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل اليه ورد بجواز نصب الادلة او خلق العلم الضروري الثاني انها عبث لان ما حسن عقلا يفعل وما قبح يترك وما لم يحسن ولم يقبح يفعل حسب المصلحة ورد بانها تعاضد العقل فيما يستقل وتعاونه فيما لا يستقل وتدفع الاحتمال فيما يظن وتكون الطريق فيما لا يدرك مع ان التفويض الى العقول المتفاوتة مظنة اختلال النظام الثالث ان مبناها على التكليف بما لا ينتفع به العبد لتضرره ولا المعبود لتعاليه مع ما فيه من شغل السر عن التوجه التام ورد بان نفعه جدا غائب الرابع ان في الشرائع ما يشعر بانها ليست من عند الله كافعال الصلوة والحج والوضوء والغسل وغير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل ورد بانها ابتلاء وتأكيد لملكة الامتثال عند الظاهر بين وحكم واسرار خفية ظاهرة على المحققين الخامس القدح في المعجزة وسيأتي ان شاء الله تعالى متن (البها

اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقايدهم كالفلاسفة النافين لاختيار البارى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفى التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد واوباش من الطوايف لاطائفة معينة يكون لهما ملة ونحلة وبالجملة للمنكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولاسبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا له اويخلق علما ضروريا فيه الثانية وهى للبرهمة ان ما جاء به النبى اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبى اومخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبى واياما كان لاحاجة اليه فان قيل لعله لايكون حسنا عند العقل ولا قبيحا قلنا فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لايعارض تنجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب ان مايوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبى ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقدلايستقل فيدل عليه ويرشده ومايخالف العقل قدلايكون مع الجزم فيدفعه النبى اويرفع عنه الاحتمال وما لايدرك حسنه ولاقبحه قد يكون حسنا يجب فعله اوقبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقاتل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر فى بيان حسن الاشياء وقبحها على ما تقدم الثالثة ان العمدة فى باب البعثة هى التكليف وهو عبث لايليق بالحكيم اذ لايشتمل على فائدة للعبد لكونه فى حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة ولاللمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع وايضا منه شغل للقلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعنى الاستغراق فى معرفته والعناء فى عظمته والجواب ان مضاره الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية الظاهرة لدى الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا تأملتم فالتكليف صرف الى ماذكرتم لاشغل عنه على ماتوهمتم الرابعة وهى لاهل الخلاعة المنهمكين فى اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد الشرايع مشتملة على افعال وهيئات لانشك فى ان الصانع الحكيم لايعتبرها ولايأمر بها كما نشاهد فى الحج والصلوة وكغسل بعض الاعضاء لتلوث بعض آخر الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا لنفوسهم وتأكيد الملكة امتثالهم الاوامر والنواهى ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله والراسخون فى العلم وقد اشار اليها بعض الخائضين فى بحار اسرار الشريعة الخامسة القدح فى ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها سيأتى باجوبتها (قال المبحث الثانى المعجزة ٧) مأخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ماهو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما

٧ امر خارق للعادة مقرون بالتحدى وعدم المعارضة وقيل امر قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة والرسالة وزاد بعضهم قيد موافقة الدعوى وبعضهم مقارنة زمن التكليف اذ عند انقراضه تظهر الخوارق لا لقصد التصديق متن

فى الحقيقة و قيل للمبالغة كما فى العلامة وذكر امام الحرمين بناء على رأى الاشعرى ان
ههنا تجوزا آخر هو استعمال العجز فى عدم القدرة كالجهل فى عدم العلم وهو فى الحقيقة
ضد للقدرة وانما يتعلق بالموجود وبما يقدر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود
بمعنى انه وجد منه اضطرارا لا اختيارا فلتحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة
الاضطرارية والمعجزة فى العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة
وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار
ومن اقتصر على الفعل جعل المعجزة ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على
ما كان عليه من غير احتراق و احترز بقيد المقارنة للتحدى عن كرامات الاولياء
والعلامات الارهاصية التى تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى
من الانبياء حجة لنفسه و بقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام
الرازى و فيه نظر اما اولا فلانه لا بد من قيد الظهور على يد المدعى و من جهته
احترازا عن ان يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول
معجزتى ماظهر منى فى السنين الماضية فقد صرحوا بانه لا عبرة بذلك ومن قيد الموافقة
للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال
الشيخ ابو الحسن هى فعل من الله تعالى او قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق
وقال بعض الاصحاب هى امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان
القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدى و لا مقصود به اظهار
الصدق لعدم الدعوى حينئذ كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا
فلان المعجزة قد تتأخر عن التحدى كما اذا قال معجزتى مايظهر منى يوم كذا فظهرت
و يمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدى مشعر بالقيدين فان معناه طلب المعارضة
فيما جعله شاهدا لدعوته و تعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا
اذا باريته الفعل و نازعته الغلبة و تحديته القراءة اى قراءة و بالتحدى يحصل ربط
الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص و هو ساكت لم يكن معجزة و كذا
لو ادعى الرسالة فظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدى قالوا و يكفى فى التحدى
ان يقول آية صدقى ان يكون كذا و كذا و لا يحتاج الى ان يقول هذه آيتى ولا يأتى
احد بمثلها فعلى هذا لا تكون معجزة نبى ماض و لا معاصر معجزة للغير و عن الثانى
ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب و التشبيه والمحققون
على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبى اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان
شاعت وكان هو مظنة البعثة كما فى حق نبينا عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل
الكتاب والكهنة فارهاص اى تأسيس لقاعدة البعثة والا فكرامة محضة وان ظهرت
من غيره فان كان من الاخيار فكذلك اى ارهاص او كرامة و الا فارهاص

(محض)

٩ وكذا امكان نقلها الى الغائبين واما وجه دلالتها فهو انها بمنزلة صريح التصديق كما اذا ادعى احد انه رسول هذا الملك فطولب بالحجة فقال ان يخالف الملك عادته و يقوم عن سريره ثلث مرات ففعل وهذا توضيح بالمثال لا استدلال بقياس الغائب على ﴿١٧٧﴾ الشاهد فان قيل ههنا انواع احتمالات لايثبت معها المقصود الاول

محض كظهور النور فى جبين عبدالله او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة فلهذا جوزوا اظهارها على يد المتأله دون المتنبي و عن الثالث ان المتأخر ان كان بزمان يسير يعد مثله فى العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه متراخ الى وقت وقوع ذلك الامر ومن جعل المعجزة نفس ذلك الامر فهو لايشترط المقارنة وعلى التقديرين لايصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرع ناجز الانتفاء المعجزة او العلم بها لكن لو بين الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضى ثم المراد بعدم المعارضة ان لايظهر مثله ممن لبس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع وزاد بعضهم فى تفسير المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون فى زمان التكليف لان مايقع فى الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة ولان مايظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكاليف لايشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسول

(قال واما امكانها فضرورى ٦) قدح بعض المنكرين للنبوة فى المعجزات بان تجويز خوارق العادات سفسطة اذ لوجازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دهنا والمدعى للنبوة شخصا آخر عليه ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات و بعضهم بانها على تقدير ثبوتها لاتثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لايفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الآحاد ولانه لو افاده لافادة خبر الواحد لان كل طبقة يفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطة حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة فى نفسها ممتنعة فى العادة بمعنى انها لم يجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية فامكانها ضرورى وابداعها ليس ابعد من ابداء خلق الارض والسماء ومابينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لاينافى الامكان الذاتى على ماسبق فى صدر الكتاب وعن الثانى بان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لايستحق الجواب واما وجه دلالتها اى وجه دلالة المعجزة على صدق الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به

ان يستند ذلك الامر الى المدعى الخاصية فى نفسه اومزاج فى بدنه او اطلاع منه على بعض الخواص او الاوضاع الفلكية او الى ملك او جنى اوغير ذلك الثانى ان يكون ابتداء عادة اوتكررا بما لايكون الا بعد دهور الثالث ان يكون مما يعارض ولم يعارض لغرض اوعورض ولم ينقل لمانع الرابع ان لايكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض اولثبوت غرض آخر كالطف المكلف او اجابة الدعوة اومعجزة لنبى اخر او ابتلاء العباد او اضلال لهم و بعد كونه بمنزلة صريح القول بانك صادق فانما يفيد اذا استحال الكذب فى اخباره وما ذلك الا بالسمع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات العقلية

لانا فى حصول العلم القطعى كما فى سائر العاديات وتفصيلا اولا بانا بينا ان لا مؤثر سيما فى مثل هذه الغرائب الا الله تعالى على ان مجردا لتمكين كاف فى افادة المطلوب وثانيا بان الكلام فيما علم قطعا انه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع فرط الاهتمام وكمال الاشتغال ولهذا كانت معجزة كل نبى من جنس ماغلب ٧

من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضرورى بصدقه كما اذا قام رجل فى مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هى ان يخالف هذا الملك عادته و يقوم عن سريره ثلث مرات و يقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضرورى بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر فى العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين فى العلميات التى هى اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو بشواهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن فى افادة العلم الضرورى لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك فى بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعى الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل ههنا احتمالات تنفى الدلالة على الصدق فى الجزم به وهى انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل يستند الى المدعى بخاصية فى نفسه او مزاج فى بدنه او لاطلاع منه على خواص فى بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثانى احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله اجراءها او تكرر عادة لا تكون الا فى دهور متطاولة كعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر المعارضة او المواضعة من القوم وموافقة فى اعلاء كلمته او لخوف او لاستهانة وقلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او عورض ولم ينقل لمانع الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق امالانتفاء الغرض فى فعله على ما هو المذهب واما لثبوت غرض آخر مثل ان يكون لطفا بمكلف او اجابة لدعوته او معجزة لنبى آخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجبه او النظر والاجتهاد فى دفعه كما فى انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعى صادق فهو لا يوجب صدقه الابعد استحالة الكذب فى اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان مبناه ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى مستحيل وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع فى حيز المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافى العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفى ولا بالاثبات كما يحصل فى المثال المذكور وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالى باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا اولا انا بينا ان لا مؤثر فى الوجود الا الله وحده سيما

٧ على اهل زمانه كالسحر فى زمن موسى عليه السلام والطب فى زمن عيسى عليه السلام والموسيقى فى زمن داود عليه السلام والفصاحة فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثالثا انه لا خفاء فى ترتب الغايات على افعاله وان لم تكن اغراضا على انا لا ندعى سوى انها تدل على تصديق قائم بذاته سواء كان غرضا اولم يكن ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب وان جاز عقلا فمعلوم الانتفاء قطعا ومنامن قال باستحالته لافضائه الى التعجيز عن الادلة على صدق دعوى الرسالة ولان الصدق لازمها بمنزلة العلم لاتقان الفعل ولان التسوية بين الصادق والكاذب سفه وخامسا انها تفيد العلم بالصدق من غير افتقار الى اعتبار اخبار من الله بمنزلة ان يقول جعلتك رسولا وانشأت الرسالة فيك متى

فى مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على ان
مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف فى افادة المطلوب ولهذا
ذهب المعتزلة الى ان المعجزة تكون فعلا لله تعالى اوواقعا بامره او بتمكينه وثانيا ان
كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع كونهم
احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكما لهم فيه وفرط اهتمامهم
بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبى من جنس ماغلب على اهل زمانه
وتهالكوا عليه وتفاخروا به كالسحر فى زمن موسى عليه السلام والطب فى زمن عيسى
والموسيقى فى زمن داود والفصاحة فى زمن محمد صلى الله عليهم وسلم وثالثا انه لاخفاء
ولاخلاف فى ترتب الغايات والآثار على بعض افعاله وان لم يجعلها اعراضاله على انا
لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت على تصديق من الله تعالى قائم
بذاته سواء جعل من جنس العلم اوكلام النفس اوغيرهما ورابعا ان ظهور المعجزة على
يد الكاذب لاى غرض فرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله فهو ممتنع عادة
معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات وهذا ماقام القاضى ان اقتران ظهور
المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انحرافها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن
اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة
العلم بصدق الكاذب ومنا من قال باستحالته عقلا فالشيخ لافضائه الى التعجيز عن اقامة
الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول بها
لازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلوظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال
والماتريدية لايجابه التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبى والمتنبى
وهو سفه لايليق بالحكيم وخامسا ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه
وبتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن هنا يصح التمسك بخبر
النبى فى اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على مامر والى هذا يشير ما قال امام
الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعلته رسولا وانشأت
الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا واستنبتك لشانى من غير قصد الى اخبار واعلام
بماثبت ومحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لااخبارا واما لوتم لتانى الكذب عنه بغير
خبر النبى على ماسبق فلا اشكال (قال خاتمة ٢) لاخفاء فى ثبوت النبوة بخلق العلم
الضرورى كعلم الصديق رضى الله تعالى عنه وبخبر من ثبتت عصمته عن الكذب
كنصوص التورية والانجيل فى نبوة نبينا عليه السلام وكاخبار موسى عليه السلام بنبوة
هارون وكالب ويوشع عليهم السلام فيما ذكر امام الحرمين من انه لايمكن نصب دليل
على النبوة سوى المعجزة لان مايقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة اوكان خارقا ولم يكن
مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى

٢ طريق اثبات النبوة على الاطلاق على المنكرين هو المعجزة لاغير وهذا لاينافى خلق العلم الضرورى بها اوثبوتها باخبار من نبى آخر اوكتاب
متن

٢ قال الحكماء ان الانسان محتاج فى تعيشه الى اجتماع مع بنى نوعه وتشارك لايتم الابمعاملات ومعاوضات تفتقر الى قانون متفق عليه يقرره على ماينبغى من تميز عن الآخرين بخصوصية من قبل خالق الكل وآيات تقتضى الاقرار به والانقياد له وهى بحسب القوة الانسانية الاطلاع على المغيبات لاتصال النفس بعالم الغيب

ابتداء محمول على مايصلح دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبى حتى الذى لانبى قبله ولا كتاب واما ماسيأتى من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بماشاع من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجزة على ماتبين ان شاء الله تعالى (قال المبحث الثالث ٢) فى طريقة الفلاسفة هم يقرون بالاحتياج الى النبى والسريعة وبثبوت المعجزة لكن يقررون ذلك على وجه لايوافق ماعلم بالضرورة من الدين اما تقريرهم فى الاحتياج الى النبى فهو ان الانسان مدنى بالطبع اى محتاج فى تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بنى نوعه للتعاون والتشارك فى تحصيل مايحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقى من الحر والبرد والمسكن الملايم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامى عن السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولايمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لابد من ان يخبز هذا لذاك وذاك يخيط آخر وآخر يتخذ الابرة له الى غير ذلك من المصالح التى لابقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتسارك لايتم الابمعاملات فيما بينهم ومعاوضات ولاينتظم الابقانون متفق عليه مبنى على العدل والانصاف ضابط لما لاحصر له من الجزئيات لئلا يقع الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهى مايحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو السرع ولابد له من شارع يقرره على ماينبغى متميزا عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة وانقياد والا لما قبلوه ولم ينقادوا له وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه فى مواضع الاحتياج ومظان الاشتباه فتلك الخصوصية هى البعثة والنبوة وذلك الانسان السارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات فى حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبى فلا بد من امر مختص يدل على ان سرعه من عند ربه ويقتضى لمن وقف عليه ان يقر بنبوته وينقاد له وهو المعجزة قالوا وهذا الانسان هو الذى يجتمع فيه خواص ثلث هى الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ماشرحه فى الشفاء وغيره انه يكون كاملا فى قوته النفسانية اعنى الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة يعنى ان نفسه القدسية لصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادى العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجهة السافلة تكون بحيث يحصل لها جميع مايمكن للنوع دفعة اوقريبا من دفعة اذلا يحل هناك ولا

وبحسب القوة الحيوانية باعتبار الحركات ظهور افعال يعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة ومدن فاسدة ونحو ذلك لاختصاص النفس بقوة التصرف فيما عدا بدنها من الاجسام وباعتبار السكنات الامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوة الغاذية وخوادمها ومن ههنا جاز ان تتمثل لقوته المتخيلة الكاملة العقول المجردة والنفوس السماوية سيما العقل الفعال الذى له زيادة اختصاص بعالم العناصر اشباحا مصورة تخاطبه وتحدث فى سمعه كلاما منظوما يحفظ ويتلى

وهذا هو الوحى ونزول الملك والكتاب واما كون ذلك من الله تعالى لنظام المعاش ونجاة المعاد فلاح (احتجاب) العباد مع نفى القصد والغرض من افعاله والعلم بالجزئى على الوجه الجزئى فى اوصافه فقرروه بان العناية الالهية اعنى احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه اللائق تقتضى فيضان ذلك النظام على الترتيب

احتجاب وانما المانع هو انجذاب القوابل الى عالم الطبيعة وانغماسها فى الشواغل عن عالم العقل وان قوته المتخيلة تكون بحيث تتمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا يخاطبونه ويسمعونه كلاما منظوما محفوظا وان قوته المحركة تكون بحيث يطيع لها هيولى العناصر فيتصرف فيها تصرفها فى بدنها فيعنون بالخطاء ثم هذه القوى وبمشاهدة الملك هذا المعنى فلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لايقولون بمعناها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية وان ماذكر بمجرد ه اعتبار مقارنته بالتحدى يصير خاصة حقيقية واما تقريرهم فى المعجزات فاجمالا انه لايبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هى مبدأ لافعال غريبة بسبب مالها من الخصوصية الشخصية او بسبب امر طار عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على ماهو شان اكثر الاولياء وهذا لاينافى اتحاد النفوس بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء ثلث بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على المغيبات وليس ببعيد لتحققه فى حال النوم على ما تعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادى العالية اعنى العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصور مايستند اليها من الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالملل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لايكون الاعلى وجه كلى خال عن قيد الهذية وخصوص الوقتية والكاملون قد يدركونها على الوجه الجزئى اما بجعلها جزئية بمعونة الحواس الباطنة على ما قررها الحكماء واما لارتسامها فى النفوس السموية كذلك على مايراه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالمبادى العالية صيرورتها مستعدة لفيضان العلوم عليها بحصول القوة لها وزوال المانع اعنى الشواغل الحسية عنها بمنزلة مرآة مجلوة تحاذى شطر الشمس ولايلزم من ذلك انتقاشها بجميع ما فى المبادى من الصور لان القبول كل صورة استعدادا يخصها والثانى ظهور حركات وافعال تعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وانفجار المياه من الاحجار بل من اصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هى بالتدبير والتصرف لا الحلول والانطباع فيجوز ان يكون بعض النفوس من القوة بحيث يتصرف فى اجسام آخر غير بدنها بل فى كلية العناصر حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث الامساك عن القوة مدة غير معتادة وليس ببعيد كما فى بعض الامراض لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات الاصلية المحوج الى البدل فيجوز فى حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى

٣ والتفصيل الذى من جملته وجود الشروع والشارع ليكون الموجود على وفق المعلوم ولاخفاء فى ان هذا لايكفى فيما ثبت بالضرورة من الدين منه

جناب القدس بالكلية واستتباعها القوى الجسمانية التى بها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لايبعد ان يكون هذا فى حق هؤلاء اولى واقرب منه فى المرض لكون احتياج المريض الى الغذاء اوفر واوفى اما اولا فلحصال رطوبة بسبب الحرارة الغريزية المسماة بسوء المزاج واما ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التى بها تعتدل الحرارة الغريزية وذلك لما عرض لها بسبب المرض المضاد لها من الفتور واما ثالثا فلاختصاص العارف بامر يقتضى الاستغناء عن الغذاء والسكون البدنى الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افاعيلها عند متابعتها النفس واما تقريرهم لنزول الوحى وظهور الملك مع انه من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم ومن يجرى مجراه فى عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة فى الخارج بل فى القوة المخيلة والحس المشترك وربما لايكون متأدية اليه من طرق الحواس الظاهرة بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل قليلة الالتفات الى عالم الحس ومخيلة شديدة جدا قوية التلقى من عالم الغيب قليلة الانغماس فى جانب الظاهر لايصيبها المصورة ولايشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان فى اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل لقوته المخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذى له زيادة اختصاص بعالم العناصر فتخاطبه وتحدث فى سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويتلى ويكون ذلك من قبل الله وملائكته لامن الانسان وهذا معنى الوحى ونزول الملك والكتاب وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم فى كون النبى مبعوثا من قبل البارى تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد فى المعاش والمعاد مع انهم لايثبتون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه تعالى بل جميع المبادى العالية لايفعل لغرض فى الامور السافلة فهو ان العناية الالهية بمخلوقاته اعنى احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الاليق فى الاوقات المترتبة التى يقع كل موجود منهما فى واحد من تلك الاوقات يقتضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذى من جملته وجود الشرع والشارع ووجوب مابه يكون النظام على وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعن احاطته بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه تعالى وهذا ما قال فى الشفاء ان العناية الالهية تقتضى المصالح التى لها منفعة ما فى البقاء كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لاتقتضى المنفعة التى هى فى محل الضرورة للبقاء ولتمهيد نظام الخير واساس المنافع كلها وكيف

ع صلى الله عليه وسلم لانه ادعى الرسالة وهو ظاهر واظهر المعجزة لانه اتى بالقرآن المعجز واخبر عن المغيبات وظهر منه ما لا يعتاد من الاحوال اما النوع الاول منه فبيان الاعجاز انه صلى الله عليه وسلم تحدى باقصر سورة منه مصاقع البلغاء مع كثرتهم وشهرتهم بالعصبية فعدلوا عن المعارضة الى المقارعة وهو دليل العجز ووجه الاعجاز عند الاكثرين كونه فى الطبقة العليا ﴿١٨٣﴾ من البلاغة وعند الكثيرين الصرفة وهى ان الله تعالى صرف العقول عن المعارضة مع القدرة عليها واورد بان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من ذلك لا من عدم المعارضة مع سهولتها وبان ترك كمال البلاغة ادخل فى الاعجاز بالصرفة وبقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية وقيل كونه على اسلوب غريب مخالف لما دل عليه كلامهم وقيل سلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل اشتماله على دقايق العلوم والحكم والمصالح وقيل على الاخبار عن المغيبات ورد بان خرافات مسيلمة وغيره على ذلك الاسلوب وكلام كثير من البلغاء والحكماء سالم عن الاختلاف والتناقض ومشتمل على العلوم والحقايق وكثير من السور خال عن الاخبار عن المغيبات ووجه دفع المطاعن اجمالا ان رؤساء العرب مع حذاقتهم وعداوتهم اعترفوا به واذعنوا ولم يطعنوا بل نسبوه لكمال حسنه الى السحر وتفصيلا الجواب عما يورده بعض المعاندين من اعداء الدين مثل ان فيه غير العربى كالاستبرق والسجيل فكيف يكون عربيا مبينا وان فيه خطاء من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان فيه مقدار احدى عشرة آية من كلام البشر وهى؟

لا يجب وقد وجد ما هو مبنى عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول والملئكة بعده يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا فى الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال هى واجبة فى الحكمة اراد تبقية النظام على الوجه اللايق ومن قال فى العناية اراد تمثل النظام فى علمه الشامل ومن قال فى الطبيعة اراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الافصاح من قال ان المدبر الذى يسوق النوع من النقصان الى الكمال لابد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرايع كما هو موجود فى العالم ليحصل النظام ويتعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذى خلقوا لاجله (قال المبحث الرابع محمد رسول الله ع) ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف فى ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبى لما بينا اما دعوى النبوة فبالتواتر وا لاتفاق حتى جرت مجرى الشمس فى الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد وبلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد فانتكلم فى الانواع الثلثة اما النوع الاول ففيه ثلاث مقامات لبيان اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم تحدى بالقرآن ودعا الى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط فى هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعى وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعى كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها اوعارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما المقام الثانى فالجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم فى فن البيان

واما طنهم باساليب الكلام وهذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية كما سنذكره وعلى دقايق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين وتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهى ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التى لابد منها فى الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان العلمان تمكن من الاتيان بالمثل الاانهم كلما ولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا اولابانا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون فى بعض السور والآيات الى شهادة الثقاة وابن مسعود رضى الله تعالى عنه قد بقى مترددا فى الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته لكان كافيا فى الشهادة والجواب عن الاول بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعى البطلان وعن الثانى بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لافى زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لايخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لايبقى له تردد اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب فى الخطب والرسايل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقايق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات ورد بان حماقات مسيلمة ومن يجرى مجراه ايضا على ذلك النظم وبانه كثيرا مايسلم كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقايق والاخبار عن المغيبات التى لا توجد الا فى قليل من الكتاب فان قيل لايظهر فرق بين كون الاعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغة النظم ليجعلا مذهبين متقابلين ويجعل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا ينسب الى القاضى على ماقال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم

ما يتمسك به اهل الغواية مثل الرحمن على العرش استوى وان فيه عيب التكرار كقصة فرعون وفباى آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين وان فيه اختلافا كثيرا فى القرآت فكيف يصح قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وان فيه التناقض مثل فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين والكذب المحض مثل ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم والشعر من كل بحر مثل قوله ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وغير ذلك والجواب انه لايبعد توافق اللغتين اوجعل الكل عربيا تغليبا وان الخطاء اما فى التخطئة على ما بين فى علم النحو وان المحكى لايلزم ان

يكون عبارة المحكى عنه وفى التشابه فوائد مثل مثوبة النظر او التوقف والتكرار ربما يكون من المحاسن ٢ (البلغاء

البلغاء لايحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وزر بما يقدر نظم ركيك يضاهى نظم القرآن على ماروى من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعنى البلاغة وهو التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف وان ينبئ عن المقصود من غير مزيد ثم قال وفى القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز هما الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع وتلقين والاخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية قلنا معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من اساليب كلام العرب اذلم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون و يفعلون والمطالع على مثل ياايها الناس و يا ايها المزمل والحاقة ما الحاقة وعم يتساءلون وامثال ذلك ومعنى الثانى ان نظمه بالغ فى الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الجد الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم على الاول ترتب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثانى جعلها مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على حسب مايقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم هو توخى معانى النحو فيمابين الكلم على حسب الاغراض التى يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان فى بعض كتبنا فى فن البيان وقداستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه و بلاغته وسلاسته فى جزالته و يرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل ياارض ابلعى ماءك الاية لذلك لالعدم تأتى المعارضة مع سهولتها فى نفسها الثانى انه لوقصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل فى البلاغة وادخل فى الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ فى خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولوكان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير فى مقام التحدى انما يحسن فيما لايكون مقدورا للبعض و يتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفى ذلك فان قيل لوكان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغى ان يؤتى بالكل فى اعلى الطبقات لكونه ابلغ فى خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على ان يأتى بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الآيات فى باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعى ماءك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا اوفى بالغرض واوضح فى المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ماليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره ثم يدعو جماهير الحذاق فى الصناعة الى ان يأتوا بما يوازى او يدانى دون ما القاه واهون ما ابداه واما المقام الثالث فاشراف العرب مع كمال حذاقتهم فى اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا ولم يوردوا فى القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ماهو دأب المحجوج المبهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه و بلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء اوشعر

٣ والاختلاف المنفى هو تفاوت النظم بحيث يقصر عن الاعجاز ووهم التناقض والكذب والشعر من الجهل بعلم التفسير و بمعنى الشعر منه

الشعراء وان له حلاوة وعليه طلاوة وان اسافله مغدقة واعاليه مثمرة فآثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاولة وابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين ورغم المعاندين وحين انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا مطاعين ليست الاهزءة للساخرين وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد فكيف يصح انه عربى مبين فرد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربى النظم والتركيب او الكل عربى على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطاء من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة ورد بان كل ذلك صواب على ما بين فى علم الاعراب ومنها ان فيه ما يكذبه حيث اخبر بانه لا يتيسر للبشر والجن بل الانس والجن الاتيان بمثل سورة منه واقل السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه بان هارون افصح منه مقدار احدى عشرة آية منه وهى قوله تعالى رب اشرح لى صدرى ويسر لى امرى الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكى لا يلزم ان يكون لهذا النظم بعينه على ان المختار عند البعض فى التحدى به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات يتمسك بها اهل الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد فى طلب المراد اولفوائد لا تحصى بالرجوع الى الراسخين فى العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كاعادة قصة فرعون فى عدة مواضع وكاعادة فباى آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين فى سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يقرره علماء البيان فيما وقع منه فى القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما يربى على اثنى عشر الفا ورد بان المراد من الاختلاف المنفى هو التفاوت فى مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا يقال تقدير الطعن فاسد من اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا نقول لا بل هو مبنى على ان كلمة لو فى اللغة تفيد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط يعنى عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا حملت كلمة لو فى الآية على ما هو قانون الاستدلال كما فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفى اللازم على نفى الملزوم اى لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تنافى الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض

٦ (واما النوع الثانى) فمن الماضية قصص الانبياء وغيرهم ومن المستقبلة الواردة فى التنزيل قوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها ﴿ ١٨٧ ﴾ * الم غلبت الروم الى قوله تعالى لايخلف الله وعده سيهزم الجمع و يولون الدبر لتدخلن المسجد الحرام ونحو ذلك و فى الحديث قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعلى كرم الله وجهه تقاتل بعدى الناكثين و القاسطين والمارقين ولعمار رضى الله تعالى عنه ستقتلك الفئة الباغية وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم سيبلغ ملك امتى مازوى لى منها واخباره بزوال ملك كسرى و قيصر و باستيلاء الاتراك وغير ذلك مما

٧ واما النوع الثالث فكان النور الذى كان ينتقل فى آبائه و ولادته مختونا مسرورا وخاتم النبوة ورؤيته من خلفه وكاتصافه بغاية الصدق و الامانة والعفة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع والشفقة والصبر والمعارف والمكارم والمصالح وكونه مستجاب الدعوة وكخرور الاوثان وسقوط شرف قصور الاكاسرة ليلة ولادته واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ٢

وقد بين ذلك على التفصيل فى كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بان الامر للسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا ورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد قال وما علمناه الشعر فمن الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط ليقضى الله امرا كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله لقد آثرك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فاخطبك ياسامرى ومن المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف ارأيت الذى يكذب بالدين فذلك الذى يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد يوم يولون مدبرين ومن المقتضب فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ومن المجتث مطوعين من المؤمنين فى الصدقات ومن المتقارب واملى لهم ان كيدى متين ورد بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان لايكفى بل لابد من تعمد الوزن وعند البعض من التقفية على ان فى كثير مما ذكر نوع تغيير ولو سلم فالتغليب باب واسع (قال واما النوع الثانى ٦) من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف وقصة ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم عليهم السلام على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا يلقن من كتاب على ماشير اليه بقوله تعالى ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ماكنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلة فبعضها ما فى القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لايخلف الله وعده سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع و يولون الدبر ستدعون الى قوم اولى بأس شديد ليستخلفنهم فى الارض لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لايأتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد ومنها ماليس فيه كقوله عليه السلام لعلى رضى الله تعالى عنه تقاتل بعدى الناكثين و القاسطين و المارقين ولعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله عليه السلام زويت لى الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتى مازوى لى منها وقوله الخلافة بعدى ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما فى سبيل الله و باستيلاء الاتراك الى غير ذلك مما ورد فى صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصوالح الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر فى آلاتها فتميز عن السحر والكهانة والنجوم وامثال ذلك (قال واما النوع الثالث ٧) من انواع

ونحو ذلك مما لايكاد يحصى متن

٧ وقد يستدل بوجوه اخر تشهد للمنصف بنبوته صلى الله عليه وسلم احدها ما اجتمع فيه من الكمالات العلمية والعملية والنفسانية والبدنية والخارجية الثانى ما اشتمل عليه شريعته من امر الاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات وغير ذلك الثالث ظهور دينه على الاديان مع قلة الانصار والاعوان وكثرة اهل الضلالة والعدوان الرابع انه ظهر على فترة من الرسل واختلال فى الملك وانتشار الضلال واشتهار المحال وافتقار الى من يجدد امر الدين ويدفع فى صدور الملحدين ويرفع لواء المتقين ولم يكن بهذه الصفة غيره من العالمين متن

المعجزات افعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة تربى على الف وقد فصلت
فى دلايل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة و بعضها تصديقية
ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة فى ذاته او امور متعلقة لصفاته وامور خارجة
عنهما فالاول كالنور الذى كان ينقلب فى آبائه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا
واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوءته وماكان من خاتم النبوة بين كتفيه
وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤية من خلفه كان يرى من
قدامه والثانى كاستجماعه الغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة
والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على
متاعب النبوة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية فى العلوم والمعارف
الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وككونه مستجاب الدعوة على ما دعى
لابن عباس رضى الله تعالى عنه بقوله اللهم فقهه فى الدين فصار امام المفسرين
ودعا على عتبة بن ابى لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه
الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسنى
يوسف فمنع الله القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله
يا ارض خذيه فساخت قوايم فرسه والثالث كخرور الاوثان سجدا ليلة ولادته وسقوط
شرف قصور الاكاسرة وباظلال السحاب عليه وكانشقاق القمر وانقلاع الشجر
وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق
الكثير من طعامه اليسير وحنين الجذع فى مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكاية
النوق عن اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة ودرور الضرع
من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب الذئب وهب ابن
اوس بقوله اتعجب من اخذى شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه وتسبيح
الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى (قوله وقد يستدل ٧) ما سبق هو العمدة فى اثبات
النبوة والزام الحجة على المجادل والمعاند وقد يذكر وجوه اخر تقوية له وتتميما
وارشاد الطالب الحق وتعليما الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف
الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن البديعة الراجعة الى
النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبى وتفاصيل ذلك
تصنيف على حدة الثانى ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات
والعبادات والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقايق الحكمة علم قطعها
انها ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا الثالث انه انتصب
مع ضعفه وفقره وقلة اعوانه وانصاره حربا لاهل الارض آحادهم واوساطهم
واكاسرتهم وجبابرتهم فضلل آرائهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم دولهم

و ظهر دينه على الاديان و زاد على مر الاعصار والازمان و انتشر فى الآفاق والاقطار و شاع فى المشارق والمغارب من غير ان تقدر الاعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم و فرط حميتهم و عصبيتهم و بذلهم غاية الوسع فى اطفاء انواره و طمس آثاره على اخماد شرارة من ناره فهل يكون ذلك الابعون الهى وتأييد سماوى الرابع انه ظهر احوج ما كان الناس الامن يهدى الى الطريق المستقيم و يدعو الى الدين القويم و ينظم الامور و يضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل و انحراف فى الملل و اختلال للدول واشتمال الاضلال و اشتغال بالمحال فالعرب على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران و وطئ الامهات والترك على تخريب البلاد و تعذيب العباد والهند على عبادة البقر و سجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولامولود وهكذا سائر الفرق فى اودية الضلال واخبية الخيال والخبال افيليق بحكمة الملك الحق المبين ان لايرسل رحمة للعالمين ولايبعث من يجدد امر الدين وهل ظهر احد يصلح لهذا الشان و يؤسس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات و اكمل التحيات (الخامس النصوص ٧) الواردة فى كتب الانبياء المتقدمين المنقولة الى العربى المشهورة فيما بين اممهم اما فى التورية فمنها ما جاء فى السفر الخامس جاء الله من طور سيناء واشرق من سيعير واستعلن من جبال فاران يريد الاخبار عن انزال التورية على موسى بطور سيناء والانجيل على عيسى بسيعير فانه كان يسكن من سيعير بقرية تسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد بمكة فان فاران فى طريق مكة قبل العدن بميلين و نصف و هو كان المنزل و قد بقى اليوم على يسار الطريق من العراق الى مكة وهذا ما ذكر فى التورية ان اسمعيل اقام برية فاران يعنى بادية العرب ومنها ما جاء فى السفر الخامس انه تعالى قال لموسى صلى الله تعالى عليه وسلم انى مقيم لهم نبيا من بنى اخوتهم مثلك واجرى قولى فى فيه و يقول لهم ما آمرهم به والرجل الذى لا يقبل قول النبى الذى يتكلم باسمى فانا انتقم منه والمراد ببنى اخوة بنى اسرائيل بنو اسماعيل على ما هو المتعارف فلا يصرف الى من بعد موسى من انبياء بنى اسرائيل ولاالى عيسى لانهم لم يكونوا من بنى اخوتهم ولا الى موسى لكونه صاحب شريعة مستأنفة فيها بيان مصالح الدارين فتعين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ومنها ما جاء فى السفر الاول انه تعالى قال لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد و يكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما فى الانجيل فمنها ما ورد فى الصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابى حتى يمنحكم و يعطيكم فارقليطا يكون معكم الى الابد

واستعلن من جبال فاران و فى الانجيل انى اطلب الى ابى وابيكم حتى يمنحكم و يعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد وفى الزبور تقلد ايها المختار السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك لمسنونة والامم يخرون تحتك واما المنكرون فاكثرهم اهل جهل و عناد وغاية متشبث الآخرين القدح فى النسخ مطلقا وفى نسخ دين موسى خصوصا اما الاول فلوجهين احدهما انه اما لالمصلحة فعبث اولمصلحة لم يعلمها اولا فجهل او علمها واهملها ثم رعاها فبداء قلنا لمصلحة تجددت وثانيهما ان الحكم اما موقت فنفيد بعده لايكون نسخا واما مؤبد فنسخه تناقض واما مرسل ففى علم الله اما ان يستمر الى الابد فلا يرتفع اوالى غاية مافبعدها لارفع ولانسخ قلنا مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتأبيده و بعده والمعلوم استمرار الوجوب الى وقت النسخ

٦ ولا تنا قض فيه وان كان الواجب ابدا كما اذا قلت صوم الابد واجب واما الثانى فلوجهين احدهما تواتر التأييد مثل تمسكوا بالسبت ابدا قلنا افتراء ولو سلم فعبارة عن طول الزمان وثانيهما انه ان كان قد صرح بدوام شرعيته فذاك او با نقطاعها لزم تواتر ذلك لتوفر الدواعى ولم يتواتر اوسكت عن الامرين لزم ان لا يتكرر ولا يتقرر حتى ينسخ وقد تقرر قلنا صرح بالانقطاع ولم يتواتر لقلة الدواعى والنقلة فى كل طبقة اوسكت وتقررت بحكم الاصل او تكرر الاسباب

متن

والفارقليط روح الحق واليقين وفى الخامس عشر واما فارقليط روح القدس الذى يرسله ابى باسمى هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال وانى قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وقوله باسمى يعنى بالنبوة ومعنى الفارقليط كاشف الخفيات وفى السادس عشر اقول لكم الآن حقا ويقينا ان انطلاقى عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابى لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا جاء هو يفيد اهل العالم ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر ثم قال اذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبركم ويذكركم جميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه واما فى الزبور فقوله تقلدايها الجبار السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعنى ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال فى تلخيص المحصل وامثال هذا كثير فى كتب الانبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او نبى آخر ولا على ان يكتمها ولقد جمع ابو الحسين البصرى فى كتاب غرر الادلة ما وقف من نصوص التورية على صحة نبوة محمد عليه السلام واما المنكرون انكر المشركون والنصارى والمجوس ومن يجرى مجراهم نبوة محمد عليه السلام بغيا منهم وحسدا وعنادا ولددا من غير تمسك بشبهة واكثر اليهود تمسكوا بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى واللازم باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها او لاثم راعاها فبداء او نقول ان كان فى شرعية الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم اهمالها عند النسخ فجهل وان كان يعلمها فرآى رعايتها او لاثم اهملها فبداء والجواب انه لمصلحة تجددت وحصلت بعد ما لم تكن فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال فرب دواء يصلح فى الصيف دون الشتاء ولزيد دون عمرو ولهذا ورد فى التورية ان آدم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم غدا ففيه بعد ذلك لا يكون نسخا واما مؤبد مثل صم ابدا فنسخه تناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ابدا وليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد وحينئذ فاما ان يعلم الله تعالى استمراره ابدا فلا يرتفع لزوم الجهل اوالى غاية ما فلا رفع بعدها ولا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتأبيده والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هى وقت نسخه ورفعه ولا تناقض فى ذلك سواء كان الواجب موقتا ومؤبدا بمنزلة قولك صوم الغد او الابد واجب حينا دون حين وانما التناقض فى رفع الوجوب بعد تأبيده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ فيكون زمان لا وجوب فيه

المبحث الخامس قد دلت النصوص وانعقد الاجماع على انه مبعوث الى الناس كافة بل الى الثقلين لا الى العرب خاصة وانه خاتم النبيين لا نبي بعده ﴿١٩١﴾ ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء وامته خير الامم واختلفوا

وهذا لا نزاع فى امتناعه وهو المراد بقولهم ان النسخ ينافى التأبيد وعليه يبتنى امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون التأبيد راجعا الى الواجب او الى الوجوب مما يتضح بالرجوع الى الاصل الذى مهدناه فى بحث الرؤية فى قوله تعالى لا تدركه الابصار وعلى ان التحقيق ان لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لا نتهاء حكم شرعى سبق على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام لوجهين الاول انه تواتر النص منه على تأبيدها مثل تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة ولو صح لما ظهرت المعجزات على عيسى او محمد عليهما السلام ولاظهروه فى زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروه لاشتهر لتوفر الدواعى على انه كثيرا ما يعبر بالتأبيد عن الدوام عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون صرح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التى تتوفر الدواعى على نقلها ولم تتواتر اوسكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يتقرر الى اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعى ولقلة الناقلين فى بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود فى زمان بخت نصر الا الاقل من القليل اوسكت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرر الاسباب والمحال اوعلى ان الاصل فى الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم (قال المبحث الخامس ٢) يريد انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على مازعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبى انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين ورد بما مر من احتياج الكل الى من يجدد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبى بعده ولا نسخ لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا قل اوحى الى انه استمع نفر من الجن الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله لا يقال فى القرآن ما يدل على ان التورية والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن و يخالفه فيختص هداية القرآن وبعثة محمد عليه السلام بقومه الذين هم العرب على ما يشير اليه قوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لانا نقول هما هدى للناس قبل نزول القرآن او هدى لهم الى الايمان بمحمد عليه السلام والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته والانباء عن الاهتداء بمتابعته فان قيل اليس عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رفع لى

فى الافضل بعده فقيل آدم وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وفضله النصارى على الكل بانه روح من الله تعالى وتقدس وكلمة القاها الى سيدة نساء العالمين المطهرة عن الادناس وتربى فى حجر الانبياء وتكلم فى المهد ولم يخل قط عن التوحيد والشرايع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولذاتها ولم يسع فى هلاك احد ولم يمت بل رفع الى السماء واختص بمعجزات مثل الاحياء قلنا بل الافضل من كان غاية فى التوحيد والمعارف وانه فى الخيرات والكمالات مع ولادته من المشركين والمشركات ونشأته فيما بينهم ومن دام على ملاحظة جناب القدس مع الشغل الظاهر بما يؤدى

الى نظام امر العباد فى المعاش والمعاد والى رفع قواعد الحق وهدم اساس الباطل بالجهاد ومن اختص بمعجزة باقية على وجه الزمان وروضته ظاهرة تأتيها الزوار وتستنزل بها البركات متى

السماء وسينزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لايسعه الا اتباعه على ما قال عليه السلام فى حق موسى انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعى فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لايبعث نبى بعده واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذى هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة فى القيامة على كافة البشر الى غير ذلك من خصايص لاتعد ولاتحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح فى هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين على الله تعالى ولافخر فقال عليه السلام لاتخيرونى على موسى وما ينبغى لعبد ان يقول انى خير من يونس بن متى تواضع منه واختلفوا فى الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضله النصارى على الكل بانه كلمة القاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة عن الادناس وتربى فى حجر الانبياء والاولياء وتكلم فى المهد بعبودية نفسه وربوبية لله لم يخل زمانا من التوحيد والشرايع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع فى هلاك نفس اوسبيها اواسترقاقها ولافى اخذ مال ولاولد ولا ايذاء لاحد معجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ابهر المعجزات واشهرها ثم هو فى السماء ومن زمرة الاحياء ونبوته مما اتفق عليها ذو والآراء واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كالولادة من المشركين والمشركات والتربى فى حجرهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال على الجهاد وقمع المشركين وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق فى التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهر تلك الشهرة باخبار من نبينا وكتابه مع ذلك فاين هى من معجزاته ثم الكون ميتا فى الارض انفع للامة من الكون حيا فى السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماع على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم مما نطق به العجماء وشهد به رب الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء وخصائصه مما لايضبطه العد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنورها اشراق الشمس فى كبد السماء فصياح الحصماء نباح الكلاب فى الليلة القمراء

(قال خاتمة) قد ثبت معراج النبى صلى الله عليه وسلم بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف فى انه فى المنام اوفى اليقظة وبالروح فقط او بالجسد والى المسجد

معراج النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الى المسجد الاقصى ثابت بالكتاب وهو فى اليقظة وبالجسد باجماع القرن الثانى ثم الى السماء بالخبر المستفيض ثم الى الجنة او الى العرش او الى طرف العالم بخبر الواحد وماروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت والله مافقدت جسد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة لايعارض ماذكرنا على انه لوادعى المعراج للروح او فى المنام لما انكره الكفار غاية الانكار من

الاقصى فقط اوالى السماء والحق انه فى اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثانى ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد الاقصى على ماهو عليه واخبرهم بحال عيرهم وكان على ما اخبر و بما رأى فى السماء من العجائب و بما شاهد من احوال الانبياء على ماهو مذكور فى كتب الاحاديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع وانه لايلزم من فرض وقوعه محال وايضا لوكان دعوى النبى صلى الله عليه وسلم المعراج فى المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه فى صدق النبى عليه السلام تمسك المخالف بما روى عن عايشة رضى الله عنها انها قالت والله مافقدت جسد محمد رسول الله وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته لايصلح حجة فى مقابلة ماورد من الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة (البحث السادس؟) فى عصمة الانبياء وقد سبق ان المعجزة تقتضى الصدق فى دعوى النبوة ومايتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام فمايتوهم صدوره عن الانبياء من القبايح اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيمايتعلق بالتبليغ اولا والثانى اما ان يكون كفرا اومعصية غيره وهى اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا اوصغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة اوغير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا و بعد البعثة اوقبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافى مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضى سهوا زعما منه انه لا يدخل فى التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس فى التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابداء الدعوة لضعف الداعى وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية اما لعدم دليل الامتناع واما لما سيجىء من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفى الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفى الصغائر ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لاسهوا لكن لايصرون ولايقرون بل ينبهون فينتبهون وذهب امام الحرمين مناوابوهاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا لنا انه لوصدر منهم الذنب لزم امور كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله الثانى رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية والاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من يرد شهادته فى القليل من متاع الدنيا لايستحق القبول

الازارقة حيث جوزوا الذنب مع القول بان كل ذنب كفر وعن تعمد الكبائر سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة وجوزه الحشوية وعن الصغائر المنفرة وكذا تعمد غير المنفرة خلافا لامام الحرمين وابى هاشم والمختار من سهو لكبيرة ايضا لنا لوصدر عنهم الذنب لزم حرمة اتباعهم و رد شهادتهم و وجوب زجرهم واستحقاقهم العذاب والذم وعدم نيلهم عهد النبوة وكونهم غير مخلصين وغير مسارعين فى الخيرات وغير معدودين من المصطفين الاخيار واللوازم منتفية وفى قيام بعض الوجوه على الصغيرة وسهو الكبيرة نظر احتج المخالف بما نقل من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم والجواب اجمالا رد ما نقل آحاد اوحمل المتواتر والنصوص

فى امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذا ئهم المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية الرابع استحقاقهم العذاب والطعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهنم وقوله الالعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون مالا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة ولقوله تعالى لاينال عهدى الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التى دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع وبقوله تعالى فى ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكر الدار وفى يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعى البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين فى الخيرات ومعدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذلاخير فى الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى فى حق بعضهم انهم كانوا يسارعون فى الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولاطبع واستحقاق العذاب ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به النبى بل يتبهج بمجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لايعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولامن الذين اغواهم الشيطان ولامن حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فسارعة البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار لاينافى صدور ذنب عن آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفى الكبيرة سهوا اولصغيرة الغير المنفر عمدا على ماهو المتنازع محل نظر احتج المخالف بما نقل من اقاصيص الانبياء وماشهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو ان مانقل آحادا مردود وما نقل متواترا اومنصوصا فى الكتاب محمول على السهو والنسيان اوترك الاولى اوكونه قبل البعثة اوغير ذلك من المحامل والتأويلات واما تفصيلا فمذكور فى التفاسير وفى الكتب المصنفة فى هذا الباب اما فى قصة آدم عليه السلام فامران احدهما ماورد فى التنزيل من انه عصى وغوى وازله الشيطان وخالف النهى عن اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوتب قولا وفعلا بقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وبنزع اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله تعالى عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم تكن له فى الجنة

امة وكان عن نسيان لقوله تعالى فنسى ولم نجد له عزما اوكان زلة وسهوا حيث ظن ان المنهى شجرة بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها واعاعوتب لترك التيقظ والتنبه لاصابة المراد وقد يعتذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الا ان فيه تسليما للمدعى وثانيهما قوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما ولم يقل احد فى حق الانبياء بالشرك فى الالوهية ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اى جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون او المراد ماوقع له من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصى ومعنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما آتاهما الله تسمية اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما الشبهة فى حق نوح عليه السلام فهو ان قوله تعالى يانوح انه ليس من اهلك تكذيب له فى قوله ان ابنى من اهلى والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد بالاهل فى الوعد هو الاهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل دينك اوانه اجنبى منك وان اضفته الى نفسك بابنائك لماروى من انه كان ابن امرأته والاجنبى انما يعد من آل النبى اذا كان له عمل صالح واما بالشبهة فى حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب فى قوله تعالى هذا ربى وبل فعله كبيرهم وانى سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما بوضع الحكم الذى يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كان فى مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثانى على التعريض والاستهزاء والثالث على ان به مرض الهم والحزن من عنادهم او الحمى على ماقيل واما الشبهة فى قصة يوسف من جهة يعقوب عليهما السلام الافراط فى المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لامعصية فى ميل النفس سيما الى من يلوح عليه آثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا فى بث الشكوى والحزن الى الله تعالى فى مصائب يكون من جهة العباد سيما ان قيل انه كان من خوف ان يموت يوسف عليه السلام على غير دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وماقالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله تعالى ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية فى رحل اخيه والرضاء بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف مادل عليه الكلام السابق ويكون التقدير لولا ان رأى برهان ربه لخالطها او المراد الميلان المذكور فى الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها اوهو من باب المشارفة اى شارف ان يهم بها وبالجملة فلا دلالة ههنا على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما يذكره الحشوية من الحشويات ولهذا ورد فى هذا المقام من الثناء على يوسف ماورد من غير ان تقع عليه زلة او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية فى رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه

بل باذن الله تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة تورية عما كانوا فعلوا بيوسف مما يجرى مجرى السرقة اوهو قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة اوكانت مجرد انحناء وتواضع لاوضع جبهة واما فى قصة موسى فقتل القبطى وتوبته عنه واعترافه لكونه من عمل الشيطان محمول على انه كان خطاء وقبل البعثة واذنه للسحرة فى اظهار السحر بقوله القوا ما انتم ملقون ليس رضا به بل الغرض اظهار ابطاله او اظهار معجزته ولا يتم الابه وقيل لم يكن حراما حينئذ والقاء الالواح كان عن دهشة وتحير لشدة غضبه والاخذ برأس هارون وجره اليه لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هارون ان يحمله بنوا اسرائيل على الايذاء ويفضى الى شماتة الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له ولا لهرون فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اى عجيبا وما فعله الخضر كان باذن الله تعالى واما فى قصة داود عليه السلام فلم يثبت سوى انه خطب امرأة كان خطبها اوريا فزوجها اولياؤها داود دون اوريا اوسأل ان ينزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة فى عهده فكان زلة منه لاستغنائه بتسعة وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبهاه فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى ونزاهته عما ينسبه اليه الحشوية الا انه بالغ فى التضرع والحزن والبكاء والاستغفار استعظاما للزلة بالنظر الى ماله من رفيع المنزلة وتقرير الملكين تمثيل وتصوير للقصة لا اخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ماقيل ان المتخاصمين كانا لصين دخلا عليه للسرقة فلما رآهما اخترعا الدعوى اوكانا راعيين ظلم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما فى قصة سليمان فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد الخ وذلك انه اشتغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت العشى فاغتم لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقر الجياد وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ماله على ان من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارت للجياد لا للشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او اظهارا لاصلاح آلة الجهاد بنفسه وثانيها ما اسير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الآية فان كان ذلك ماروى انه ولد له ابن فكان يغذوه فى السحابة خوفا من ان تقتله الشياطين او تخبله مما راعه الى ان القى على كرسيه ميتا فتنبه لخطائه فى ترك التوكل فاستغفر واناب فهذا مما لا بأس به وغايته ترك الاولى وليس فى التحفظ ومباشرة الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ماقال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ماروى انه قال لاطوفن الليلة على سبعين امرأة

كل واحدة تأتى بفارس مجاهد فى سبيل الله ولم يقل انشاءالله فلم تحمل الاامرأة واحدة
جاءت بشق ولده عين واحدة و يد واحدة ورجل واحدة فالقته القابلة على كرسيه
واما ماروى من حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن فى بيته وجلوس الشيطان
على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرم فى شريعته وعبادة
التماثيل فى بيته غير معلوم له وثالثها ما يشعر به قوله تعالى وهب لى ملكا لا ينبغى لاحد
من بعدى من الحسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا
للمعجزة على وفق ما غلب فى زمانه ولاق بحاله فانهم كانوا يفتخرون فى ذلك العهد
بالملك والجاه و هو كان ناشيا فى بيت الملك والنبوة ووارثا لهما اواظهارا لامكان
طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم و قيل اراد ملكا لايورث منى وهو ملك الدين
لاالدنيا اوملكا لااسلبه ولايقوم فيه غيرى مقامى كما وقع ذلك مرة وقيل ملكا خفيا
لاينبغى للناس وهى القناعة وقيل كان ملكه عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره
ولا يحافظ فيه على حدود الله واما فى قصة يونس مما يشعر به قوله تعالى وذا النون
اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فالجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين
لاعلى الله تعالى ومعنى ان لن نقدر لن نضيق عليه كما فى قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا
يوجب شكا فى القدرة ومعنى الظلم فى قوله انى كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر
وهذا معنى قوله تعالى ولاتكن كصاحب الحوت اى فى ترك الصبر على معاندة الكفار
و اما فى حق نبينا فمثل استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبى وليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك
فمحمول على ما فرط منه من الزلة و ترك الافضل وقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى
معناه فقدان الشرايع والاحكام و قيل انه ضل فى صباه فى بعض شعاب مكة فرده
ابوجهل الى عبد المطلب و قيل ضل فى طريق الشام حين خرج به ابوطالب و بالجملة
لادلالة على العصيان والميل عن الطريق الحق و لذا قال ماضل صاحبكم وماغوى
وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل لماكان يثقل عليه ويغمه من فرطاته قبل النبوة اومن
جهله بالشرايع والاحكام اومن تهالكه على اسلام اولى العناد وتلهفه وقوله عفاالله
عنك لم اذنت لهم تلطف فى الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاختياط
فى تدبير الخيرات وقوله ماكان لنبى ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار
الصحابة الفداء وكذا الكلام فى قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله تعالى عبس وتولى
ان جاءه الاعمى وما روى من انه قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة
الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتها لترتجى فلما اخبره جبرئيل بماوقع منه حزن
وخاف خوفا شديدا فنزل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول ولانبى الا اذا تمنى القى
الشيطان فى امنيته تسلية له فالجواب انه كان من القاء الشيطان لا تعمدا منه وقيل بل

٦ (خاتمة) النبوة مشروطة بالذكورة وكمال العقل وقوة الرأي والسلامة عن المنفرات كزنا الآباء وعهر الامهات والفظاظة ومثل البرص والجذام والحرف الدنيئة ﴿ ١٩٨ ﴾ وكل ما يخل بالمروءة وحكمة البعثة ونحو ذلك متن

٨ وقد ورد في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة عشر لكن الاولى ترك التنصيص لانه ربما يفضي الى اثبات النبوة حيث ليس ونفيها حيث أيس ويخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك متن

٧ المبحث السابع الملائكة عباد مكرمون يواظبون على الطاعة ويظهرون في صور مختلفة ويتمكنون من افعال شاقة ومع كونهم اجساما احياء لا يوصفون بذكورة ولا انوثة واختلفت الامة في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء تمسك القائلون بالعصمة بمثل قوله تعالى

الغرانيق هي الملائكة وكان هذا قرأنا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حديث النفس وكان الشيطان يوسوس اليه غير الهدى فينسخ الله وساوسه من نفسه ويهديه الى الصواب وقوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى في نفسه عزيمة تزوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين ولا خفاء في ان اخفاء امر دنيوي خوفا من طعن اعداء الدين ليس من الصغاير فضلا عن الكباير بل غايته زلة وترك الاولى وكذا ميلان القلب لزينب واما مثل قوله يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب والجواب ان الامر لا يقتضي سابقا تركه ولا النهي سابقة فعله ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فمسئلة جواز الصغيرة عمدا على الانبياء في معرض الاجتهاد لا قاطع فيها لا نفيا ولا اثباتا فان قيل ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث تقرأ على الصوت على وجه الزمان مع ان الله غفار ستار وقد امرنا بالستر على من ارتكب ذنبا قلنا ليدل على صدق الانبياء وكون ما يبلغون الشئ بامر من الله من غير اخفاء لشئ او ليكون امتحانا للامم كيف يفعلون بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلم ان الانبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعاتهم كيف التجؤا الى التضرع والاستغفار في ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية والايمان البتة او تقع مكفرة لا محالة بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب (قال خاتمة ٦) من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي ولو في الصبي كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه كزنا الآباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروءة كالاكل على الطريق والحرف الدنيئة كالحجامة وكل ما يخل بحكم البعثة من اداء الشرايع وقبول الامة (قال وقد ورد ٨) يعني قد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض العلماء ان الاولى ان لا يقتصر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات وههنا حصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم في الواقع اقل مما ذكر ونفي النبوة عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد (قال المبحث السابع ٧) جمهور المسلمين على

وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون (ان) والمخالفون بان ابليس مع كونه من الملائكة ابى واستكبر وكان من الكافرين وبان قول الملائكة اتجعل فيها ؟

١

٦من بعض فيها الآية اغتياب الخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى واعجاب بانفسهم و بان هاروت وماروت يعذبان
لارتكابهما السحر والجواب ان ابليس ﴿١٩٩﴾ من الجن وعد من الملائكة تغليبا وان الاغتياب والاعجاب انما
هو حيث يكون الغرض منقصة الغير و منقبة النفس وانما غرضهم التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من لايليق به مع وجود اللائق وان هاروت وماروت لم يكونا من تكين للسحر ولا معتقدين لتأثيره وانما انزل عليهما السحر ابتلاء للناس وكانا يعلمان و يعظان و يقولان انما نحن فتنة و تعذيبهما معاتبة كما يعاتب الانبياء وتمسك القائلون بفضل الانبياء وهم جمهور اصحابنا والشيعة بوجوه الاول امر الملائكة بالسجود لآدم سجدة الادنى للاعلى تعظيما وتكرمة لازيارة وتحية بدليل استكبار ابليس وتعليله بانه خير منه لكونه من نار وآدم من طين الثاني امر آدم بتعليمهم
الاسماء قصدا الى اظهار فضله الثالث ان اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين الذين من جملتهم
الملائكة الرابع ان المواظبة على الطاعات مع الشواغل واكتساب الكمال مع العوائق ادخل في استحقاق الثواب متن

ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون
يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين
المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء ولا قاطع في احد الجانبين فلنذكر تمسكات
الفريقين في المقامين المقام الاول اعني العصمة تمسك المثبتون بمثل قوله تعالى وهم
لايستكبرون يخافون ربهم من فوقهم و يفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد
مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى
لايستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء
في ان امثال هذه العمومات تفيد الظن وان لم تفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظنيات
في باب الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي
فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون
بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اباه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك و بدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل
كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما درج في الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيا
واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن صار او كان من طائفة من
الملائكة مسماة بالجن شانهم الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف
الظاهر الثاني ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد
فيها و يسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد
لفعل الله تعالى بحيث يشبه صورة الانكار بمعنى انه لا ينبغي ان يكون واتباع للظن
ورجم بالغيب فيما لا يليق واعجاب بانفسهم وتزكية لها وامثال هذه تخل بالعصمة لا محالة
والجواب ان الاغتياب انما يكون حيث الغرض اظهار منقصة الغير والتزكية حيث
الغرض اظهار منقبة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب
والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى
والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة من اللوح او مقايسة بين الجن
والانس بمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء لا يقال
قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في اني استخلف من يتصف بما ذكرتم
ينافي كون ذلك محققا معلوما لهم باعلام من الله تعالى او اخبار او بمشاهدة من اللوح
لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح

وصفات تلايم الاستخلاف اذ التعجب انما يكون عندذلك ولذا قال في الرد عليهم اني
اعلم ما لاتعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لايقال ففيه دلالة على نفي العصمة
باثبات الكذب في الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطاء والسهو لاينافي العصمة ولايوجب
المعصية الثالث قصة هاروت وماروت ملكين بيا بل يعذبان لارتكا بهما السحر
والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما
السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولايغتر به فهو
مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة للناس وابتلاء فلاتكفروا اي
لاتعتقدوا ولاتعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما تعاتب
الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد
سحر او عمل به واليهود هم الذين يدعون ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة
فيما قبله الله بالمسخ واما المقام الثاني فذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء
افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا وصرح بعض
اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة
افضل من عوام البشر اي غير الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية الاول ان الله تعالى امر
الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس
واستكباره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور به
كان سجود تكرمة وتعظيم لاسجود تحية وزيارة ولاسجود الاعلى للادنى اعظاما له
ورفعا لمنزلته وهضما لنفوس الساجدين الثاني ان آدم انبأهم بالاسماء وبما علم الله من
الخصايص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي
عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم
اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة
اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب
والانظار المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل
عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع
فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لامخصص
للملائكة عن العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل
عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع
الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على
ما يضاد القوة العاقلة يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولامعنى للافضلية
سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لايقال لو سلم انتفاء الشهوة والغضب وسائر
الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون اشق

(وافضل)

٨ والمخالفون وهم المعتزلة والقاضي والحليمي منا بوجوه الاول الآيات الدالة على شرفهم وقربهم وكراماتهم ومواظبتهم على الطاعة وترك الاستكبار واجيب بانها لا تفيد الافضلية الثاني قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول ﴿٢٠١﴾ اني ملك واجيب بان المعنى لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على ازال العذاب باذن الله كما كان بجبريل اويكون لي العلم بذلك باخبار الله تعالى بلا واسطة الثالث ما نهاكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين واجيب بانه مع كونه تخييلا من الشيطان انما يفيد الافضلية على آدم قبل البعثة الرابع علمه شديد القوى يعني جبريل والمعلم افضل واجيب بانه مبلغ وانما التعليم من الله الخامس لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فانه يقال لا يترفع عن هذا الامر الامير ولا من فوقه ولا يقال ولا من هو دونه واجيب بان مثله انما يفيد الزيادة فيما جعل سببا للترفع والاستنكاف ككون عيسى عليه السلام ولد بلا اب

وافضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والا خلاص الذي به القوام والنظام واليقين الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول انتفاء الشواغل في حقهم مما لم ينازع فيه احد ووجود المشقة والالم في العبادة والعمل عند عدم المنافي والمضاد مما لا يعقل قلت اوكثرت وكون باقي الصفات في حق الانبياء اضعف وادنى مما لا يسمع ولا يقبل وقد تمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما فاذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل فاذا ترجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا عائد الى ماسبق لان تمام تقريره هو ان الكافر آثر النقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو اضل وارذل ممن آثره بدونه لان ايثار الشيء مع وجود المضاد والمنافي ارجح وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل واكمل ممن آثره بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بفضله على غيره فضعيف لان التكريم المطلق لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون (قال وتمسك المخالفون ٨) ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ووصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وخصهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب

وابرأ الاكمه والابرص فالمعنى ولا من هو فوقه (٢٦) (ني) في ذلك وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام السادس اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء واجيب بانه لتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم لخفاء امرهم السابع انها مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبراة٣

ولا اقول انى ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجله قريش العذاب الذى اوعدوا به بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى انى لست بملك حتى يكون لى القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبرائيل عليه السلام او يكون لى العلم بذلك باخبار من الله بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اى الاكراهة ان تكونا ملكين يعنى ان الملكية بالمرتبة العليا وفى الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل ان ما يشاهد فى الملك من حسن الصور وعظم الخلق وكمال القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغاية التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعنى جبريل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون اى لايترفع عيسى فى العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لن يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست احلت بشهادة علماء البيان والبصراء باساليب الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اى مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا اخص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغيرهم فى المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلااب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لايترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لااب لهم ولا ام ويقدرون على مالا يقدر عليه عيسى عليه السلام ولادلالة على الافضليه بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات الاترى ان فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة فى الفضل والشرف والكمال بل فيما هو مظنة الاستنكاف والرضا كالعلبة والاستكبار والاستعلاء فى السلطان وقرب المودة فى النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولايعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقدمهم فى الوجود اوفى قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتحريض عليه احرى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة فى ذواتها متعلقة بالهيا كل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم

٣ عن ظلمة المادة وعن الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالعقل قوية على الافعال العجيبة مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات واجيب بان بعضها على قواعد الفلسفة وبعضها مشترك وبعضها معارض الثامن ان اعمالهم اكثر وادوم واقوم وعلومهم اكمل والاكثر واجيب بان المقرون بقهر المضاد وتحمل المشاق ادخل فى استحقاق الثواب
متن

و ادوم لعدم تخلل الشواغل و اقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصى المنقصة للثواب وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات و اسرار المغيبات والجواب ان هذا لايمنع كون اعمال الانبياء و علومهم افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنافى وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على مامر (قال المبحث الثامن الولى هو العارف بالله تعالى ٧) وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة و بهذا يمتاز عن المعجزة و بمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبى عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روى ان مسيلمة دعا لاعور ان تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره وتسمى معونة فلذا قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء و منعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد و اختيار من الولى وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولى الولاية و اعتقد بخوارق العادات لم يجز و لم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية و بعضهم الى امتناع كونها من جنس ماوقع معجزة لنبى كانفلاق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا و بهذه الجهات تمتاز عن المعجزات و قال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضى عندنا تجويز جملة خوارق العادات فى معرض الكرامات و انما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولى النبوة صار عدو الله لايستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل مفض الى تكذيب النبى حيث يدعى عند التحدى انه لايأتى احد بمثل ما اتيت به قلنا المنافى هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة و دعوى النبى انه لايأتى بمثل ما اتيت به احد من المتحدين لانه لايظهر مثله كرامة لولى او معجزة لنبى اخر نعم قد يرد فى بعض المعجزات نص قاطع على ان احد الايأتى بمثله اصلا كالقرآن وهو لاينافى الحكم بان كل ماوقع معجزة لنبى يجوز ان يقع كرامة لولى لنا على الجواز ما مر فى المعجزة من امكان الامر فى نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كما لك يصدق رسوله ببعض ماليس من عاداته ثم نقل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ماثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف و لبثهم فى الكهف سنين بلا طعام و شراب و قصة آصف و اتيانه بعرش

و لو بقصد الولى و من جنس المعجزات لشمول قدرة الله تعالى وواقعة كقصة مريم و آصف و اصحاب الكهف و ماتواتر جنسه من الصحابة والتابعين وكثير من الصالحين و خالفت المعتزلة لانها توجب التباس النبى بغيره اذ الفارق هو المعجزة والخروج عن بعض العادة لكثرة الاولياء وانسداد باب اثبات النبوة لاحتمال ان تكون المعجزة اكراما لاتصديقا و الاخلال بعظم قدر الانبياء لمشاركة الاولياء والجواب ان الكرامة لاتقارن دعوى النبوة وكثرتها تكون استمرار نقض العادة و المقارنة للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة و الكرامة تزيد جلالة قدر الانبياء حيث نالت امتهم ذلك ببركة الاقتداء وعما هو قوى فى منع الاخبار بالمغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلايظهر على غيبه احدا الامن ارتضى من رسول والجواب انه لو سلم عموم الغيب يجوز ان يختص ٧

بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثانى لمن كان نبيا فى زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان صلى الله عليه و سلم قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم فى دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذا سأل و نحن لا ندعى الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته على ان ماذكرتم يرد على كثير من معجزات الانبياء لجواز ان يكون معجزة لنبي آخر والثانى ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل احادا من كرامات الصحابة والتابعين و من بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضى الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال ياسارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك و كشرب خالد رضى الله تعالى عنه السم من غير ان يضربه واما من على رضى الله تعالى عنه فاكثر من ان تحصى و بالجملة وظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط و لم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شئ مع اجتهادهم فى امور العبادات و اجتناب السيئات فوقعوا فى اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم و يمضغون لحومهم لايسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة و لا يعدونهم الا فى عداد آحاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر اوسعتهم سبا واوردوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روى عن ابراهيم بن ادهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفى ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ماذكره الامام النسفى حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة و للمخالف وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولى لالتبس النبي بغيره اذ الفارق هو المعجزة ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة الثانى انها لو ظهرت لكثرت كثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هف ورد بالمنع بل غايته استمرار نقض العادة الثالث لو ظهرت لالغرض التصديق لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون مايظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانبياء فى ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم فى النفوس ورد بالمنع بل يزيد فى جلالة اقدارهم والرغبة فى اتباعهم حيث نالت اممهم واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم الخامس وهو فى الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الامن

٧ بحال التمية بقرينة السياق اذ يكون القصد الى سلب العموم او بخص الاطلاع بما يكون بطريق الوحى متن

ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين ة يشاهد من الكهنة القاء الجن والشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات ربما تقع وربما لاتقع ليس من اطلاع الله تعالى فى شئ والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق ولايبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا خفاء بل لاامتناع حينئذ فى جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان فى الاصل مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم اى لايطلع على كل غيبه احد او هو لاينافى اطلاع البعض على البعض وكذا لااشكال ان حص الاطلاع بطريق الوحى وبالجملة فالاستدلال مبنى على ان الكلام لعموم السلب اى لايطلع على شئ من غيبه احدا من الافراد نوعا من الاطلاع وذلك ليس بلازم (قال خاتمة ٢) حكى عن بعض الكرامية ان الولى قديبلغ درجة النبى بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولى لايبلغ درجة النبى لان النبوة لاتكون بدون الولايه وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولى اذا بلغ الغاية فى المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهى ولم يضره الذنب ولايدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبى مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصى مأمون عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحى ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثانى بان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة للجانبين ويتضمن قرب الولاية وشرفها لامحالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لاتكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قديقع تردد فى ان نبوة النبى افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما فى النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق فى الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثانى لما فى الولاية من معنى القرب والاختصاص الذى يكون فى النبى فى غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبى وفى كلام بعض العرفاء ان ماقيل الولاية افضل من النبوة لايصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لابد من التقييد وهو ان ولاية النبى افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لاتعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث ظاهرها الذى هو الانباء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذى هو

٢ لايبلغ الولى درجة النبى ولايسقط عنه التكاليف بكمال الولاية ولاتكون ولاية غير النبى افضل من النبوة واما الكلام فى ولايته فقيل هى افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص وقيل بل نبوته لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك

متن

الولاية اعنى التصرف فى الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم حملة لتصرف ولايته بهم يتصرف فى الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولى الا مظهر تصرف النبى واما بطلان القول بسقوط الامر والنهى فلعموم الخطابات ولان اكمل الناس فى المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكاليف فى حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون بادنى زلة بل بترك الافضل نعم حكى عن بعض الاولياء انه استعفى الله عن التكاليف وسأله الاعتاق عن ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذى هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ماكان وانت خبير بان العارف لايسأم من العبادة ولايفتر فى الطاعة ولايسأل الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق فى ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تأثم بذلك لكونه فى حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يسأل دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذى ربما يترجح على بعض العقول والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع ان استغراقهم اكمل وانجذابهم اشمل لايخلون بادنى طاعة ولايذهلون من هذا الجنب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لايشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا ينعى عليهم ادنى زلة عن منهج الصواب (قال المبحث التاسع السحر ٢) اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجرى فيها التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى بمعارضته ويبذل الجهد فى الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس فى الظاهر والباطن والخزى فى الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التى سببها خفة حركات اليد او اخفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز مامر فى الاعجاز من امكان الامر فى نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا فى الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله فيتعلمون منهما مايفرقون به بين المرء وزوجه وماهم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت

النفس وتتأتى فيها المعارضة وهو جائز عقلا كالكرامة والمعجزة وثابت سمعا قوله تعالى يعلمون الناس السحر الآية ولما ثبت من انه سحر النبى صلى الله عليه وسلم وعائشة وابن عمر رضى الله عنهما والطعن الكاذب من الكفرة فى النبى صلى الله عليه وسلم انه مسحور اريد زوال العقل بالسحر والعصمة المشار اليها قوله تعالى والله يعصمك من الناس هى العصمة ان يهلكوه او يوقعوا خللا فى نبوته وليس للساحر ان يفعل ما يشاء من الاضرار بالانبياء وازالة ملك الخلفاء وغير ذلك وقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم لا يدل على ان كل سحر تخييل وتمويه بمنزلة الشعوذة على ماهو رأى المعتزلة واما الاصابة بالعين فتكاد تجرى مجرى

المشاهدات وفيها نزل قوله وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم واختلف القائلون بالسحر ٧ (فيما)

فيما كانت من سحر لبيد بن اعصم اليهودى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومنها ماروى ان جارية سحرت عائشة رضى الله تعالى عنها وانه سحر ابن عمر رضى الله تعالى عنه فتكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد فى كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل او ان ولاله يد فى كل شان والنبى معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا فى نبوته لاان يوصل ضررا والما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فان قيل قوله تعالى فى قصة موسى صلى الله تعالى عليه وسلم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لاحقيقة للسحر وانما هو تخيل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخيل وقد تحقق ولو سلم فيكون اثره فى تلك الصورة هو التخييل لايدل على انه لاحقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها يكاد يجرى مجرى المشاهدات التى لاتفتقر الى حجة وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم العين حق وقال العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الآية نزل فى ذلك وقالوا ان كان العين فى بنى اسد وكان الرجل منهم يجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شئ يقول فيه لم اركاليوم الاعانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول فى رسول الله صلى الله عليه وسلام ذلك فعصمه الله واعترض الجبائى بان القوم ماكانوا ينظرون الى النبى صلى الله عليه وسلم نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب انهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف فى جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفى جواز تعليق التمايم وفى جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة بالفقهيات اشبه والله اعلم (قال الفصل الثانى فى المعاد وفيه مباحث) وهو مصدر اومكان وحقيقة العود توجه الشئ الى ماكان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء اورجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحانى المحض على مايراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ماكانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبرى عما ابتليت به من الظلمات (قال المبحث الاول ٩) كثير من مباحث المتكلمين يرى فى الظاهر اجنبية عن العلم بالعقايد الدينية ويعلم عند تحقيق المقاصد

٧ والعين فى جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفى جواز تعليق التمايم والنفث والمسح والمسئلة فرعية متن

٩ يجوز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة مطلقا ولبعض المعتزلة فى الاعراض ولبعضهم فى غير الباقية منها كالاصوات لنا اقناعا ان الاصل هو الامكان حتى يقوم دليل الوجوب او الامتناع والزاما ان المعاد مثل المبدأ بل عينه فيمتنع كونه ممكنا فى وقت ممتنعا فى وقت بل ربما يدعى ان الوجود الاول افادة زيادة استعداد لقبول الوجود على مايشير اليه قوله تعالى وهو اهون عليه وفيه نظر لايقال لعله امتنع لامر لازم لانا نقول فيمتنع اولا متن

الاصلية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت
الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة
بالبنية وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر
والخلود في الجنة او النار وغير ذلك على اختلاف الآراء وانما اخر بحث اعادة المعدوم
خاصة الى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لايفتقر اليها الا في اثبات
المعاد بطريق الوجود بعد الفناء اتفق جمهور المتكلمين على جوازه والحكماء على امتناعها
واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها
في العدم حتى لو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم
يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب
بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لاتبقى كالاصوات
والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى مايكون مقدورا للعبد
وحكموا بانه لايجوز اعادتها لاللعبد ولاللرب والى مالا يكون مقدورا للعبد وجوزوا
اعادتها لنا اقناعا ان الاصل فيما لادليل وجه على وجوبه وامتناعه هو الامكان على
ما قالت الحكماء ان كل ماقرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان مالم يدل عليه قائم
البرهان فمن ادعى عدم اعادة المعدوم فعليه الدليل والزاما ان المعاد مثل المبدأ بل عينه
لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشئ ممكنا في وقت ممتنعا في وقت
للقطع بانه لااثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لايرد مايقال ان العود وهو الوجود
ثانيا اخص من مطلق الوجود ولايلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا
مايقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول
ان افادة زيادة استعداد لقبول الوجود على ماهو شان سائر القوابل بناء على اكتساب
ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون
ويشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو
اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لاينقص عما هو عليه
بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان تحمل الاعادة التي
جعلت اهون على اعادة الاجزاء وماتفتت من المواد الى ماكانت عليه من الصور
والتأليفات على مايشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة لا على اعادة
المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به فان قيل مامعنى
كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لاتتفاوت المقدورات بالنسبة اليها
قلنا كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرايط الفاعلية وتارة من
جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة
الفاعل فالكل على السواء لايقال غاية ماذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني

٨ مكابرة ومنهم من تمسك بوجوه احدها انه لو اعيد لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه وهو باطل بالضرر ورد
ورد بالمنع بان حاصله تخلل العدم ﴿٢٠٩﴾ بين زمانى وجوده بعينه وماذلك الا كتخلل الوجود بين العدمين

كمافى الزمان الاول نظر الى ذاته وهولاينافى امتناع وجوده لامر لازم له كامتناع الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس فى الوجود بل فى الاعادة التى هى الايجاد ثانيا لذلك الشئ بعينه وامكان الوجود لايستلزم امكانها لانا نقول لوامتنع المعدوم لامر لازمه لامتنع وجوده اولاكالوامتنع لذاته ثم امكان الوجود مستلزم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة ههنا كونه معادا وهومعنى الوجود ثانيا (قال والمنكرون منهم من ادعى الضرورة ٨) وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولاضرورى لايتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب التقليد والتعصب واستحسنه الامام فى المباحث العالية حيث قال ونعم ماقال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع والرد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول انه لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زمانى وجوده بعينه واتصاف ذلك الشئ بل وجوه السابق واللاحق نظرا الى الوقتين لاينافى اتحاده بالشخص ويكفى لصحة تخلل العدم كتخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة وهومخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لاتوجب ضرورية المدعى الثانى لوجاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غيرالموجود بقيد كونه فى وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم بجواز اعادته لعدم التمايز اوبطريق الالزام على من يقول بجواز اعادة الشكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشئ مبتدأ من حيث انه معاد اذلامعنى للمبتدأ الاالموجود فى وقته الاول وفى هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شئ واحد فى زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ اومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا اومنع لكونه معادا لانه الموجود فى الوقت الثانى وهذا قدوجد فى الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الامن حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضرورى وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب مايلزم من المفاسدات والجواب انا لانسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هوبعينه الذى كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لاينافى الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولوسلم فلا نسلم ان مايوجد فى الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما

الشئ بعينه الثانى انه لوجاز اعادته بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وفيه جمع بين المتقابلين ومنع بكونه معادا اذهو الموجود فى الوقت الثانى ورفع للامتياز اذالم يكن معادا الامن حيث كونه مبتدأ اورد بان الوقت ليس من جملة المشخصات ولوسلم فالموجود فى الوقت الاول لم يلزم كونه مبتدأ لولم يكن الوقت معادا اولم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ماقال ان المبتدأ هو الواقع اولا الواقع فى زمان اول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع فى زمان ثان الثالث انه لوجاز لجاز ان يوجد ابتداء ماعائله فى الماهية وجميع المشخصات فيلزم

عدم امتياز الاثنين ورد بان عدم (٢٧) الامتياز فى نفس الامر (فى) غيرلازم وعند العقل غيرمستحيل الرابع ان المعدوم لا اشارة اليه فلا حكم عليه ورد بعد تسليم عدم ثبوت المعدوم ان التمييز والثبوت عند العقل كاف ٤

لصحة الحكم كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد متن ٩ البحث الثانى اختلف الناس فى المعاد فنفاه الطبيعيون ذهابا الى ان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس الذى يفنى بصورته ﴿٢١٠﴾ واعراضه فلا يعاد وتوقف

يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا اولم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع فى الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع فى الزمان الثانى وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض والا لم يكن اعادته بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا فى زمان سابق وذلك فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان يمكن اعادته بعد العدم وتسلسل الثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله فى الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما فى الماهية وجميع العوارض ورد بان عدم التميز فى نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس وعلى العقل ما هو متميز فى نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم تمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم ثبوت شئ لشئ يقتضى تميزه وثبوته فى الجملة والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف فى صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العينى انما هو عند ثبوت الصفة له فى الخارج وما يقال ان القضية تكون حينئذ ذهنية لا حقيقية ولا خارجية فلا يفيد الا صحة العود فى الذهن ليس بشئ لانا نأخذ القضية مفهوما عاما هو ان ما يصدق عليه الوصف العنوانى فى الجملة يصدق عليه المحمول فالمعنى ههنا ان ما يصدق عليه انه معدوم فى الخارج يصدق عليه انه يوجد فى الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان الموضوع المأخوذ فى الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهنى المعدوم فى الخارج يصح ان يعاد ويوجد فى الخارج وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود فى الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعنى بالاعادة ان يوجد ذلك الشئ الذى هو بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشئ كما يقال اعد كلامك اى تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها ولا يضر كون هذا معادا فى زمان وذاك مبتدأ وفى زمان اخر ولا مناقشة فى ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف فى اثبات الحشر ولا يبطل بشئ من الوجوه (قال البحث الثانى ٩) الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم فى المسئلة ولا فى العلسة انه لا معاد للبشر اصلا زعما منهم انه هذا

جالينوس لتردده فى ان النفس هو المزاج ام جوهر باق واثبته الحكماء والمليون الا انه عند الحكماء روحانى فقط وعند جمهور المسلمين جسمانى فقط بناء على ان الروح جسم لطيف وعند المحققين منهم كالغزالى والحليمى والراغب والقاضى وابى زيد روحانى وجسمانى ذهابا الى تجرد النفس وعليه اكثر الصوفية والشيعة والكرامية وليس تناسخا لانه عود فى الدنيا الى بدن ما وعود فى الآخرة الى بدن من الاجزاء الاصلية للبدن الاول والقول بانه ليس هو الاول بعينه لا يضر وربما يؤيد بقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وبما ورد فى الحديث من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمى مثل (الهيكل) احد لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق اذ تواتر من نبينا القول به وورد فى التنزيل ما لا يحتمل التأويل مثل قل يحييها

الهيكل المحسوس بماله من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولايبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفى هذا تكذيب للعقل على مايراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على مايراه المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس فى امر المعاد لتردده فى ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلايعاد ام جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد واختلفوا فى كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسمانى فقط لان الروح عندهم جسم سار فى البدن سريان النار فى الفحم والماء فى الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحانى فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلايعاد والنفس جوهر مجرد باق لاسبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالى والكعبى والحليمى والراغب والقاضى ابى زيد الدبوسى الى القول بالمعاد الروحانى والجسمانى جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازى الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لافى هذا العالم بل فى الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها فى هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار وانمانبهناعلى هذا الفرق لانه يغلب على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولايعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلايرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لايقدح فيه شبه المنكرين كذا فى نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالى فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع فى السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به فى مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه فى كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لايحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولايضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا او كون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولايبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير

---

٦ الذى انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وحملها على التمثيل للمعاد الروحانى ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام نسبة للانبياء الى الكذب فى التبليغ والقصد الى التضليل متن

من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة فى ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة
الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا
الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء
ولايقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى المشيب انها عقوبة لغير الجانى قال لنا المعتمد فى
اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام
ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون اثباته بل وجوبه
بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض
المستحقين ولايتأتى ذلك الا باعادتهم باعيانهم فيجب لان مالايتأتى الواجب الابه واجب وربما
يتمسكون بهذا فى وجوب الاعادة على تقدير الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد فى الوجود
على الله تعالى وفى كون ترك الجزاء ظلما لايصح صدوره من الله تعالى مع امكان المناقشة
فى ان الواجب لايتم الا به وانه لايكفى المعاد الروحانى ويدفعون ذلك بان المطيع
والعاصى هى هذه الجملة اوالاجزاء الاصلية لاالروح وحده ولايصل الجزاء الى مستحقه
الا باعادتها والجواب انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى
الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والافعال والحركات وهو المبدأ للكل
وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات
ولايقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن
اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود
اوتفرق بعد الاجتماع اومات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر
على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء
سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد فى القرآن من النصوص
لايحتمل اكثرها التأويل مثل قوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها
الذى انشأها اول مرة فاذاهم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون
من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لم نجمع عظامه بلى
قادرين على ان نسوى بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله
الذى انطق كل شئ كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق
الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذابعثر مافى القبور الى غير ذلك
من الآيات وفى الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين
وانكاره كفر بيقين فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسمانى ليست اكثر واظهر
من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا
فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحانى واحوال سعادة النفوس وشقاوتها
بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلايق

(لارشادهم)

لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضى الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكالاو الانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ماالفوه من اللذات والآلام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب ان تخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقى ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذاماقال ابونصر الفارابى ان الكلام مثل وخيالات للفلسفة قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولاتعذر ههنا سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لاعينه وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لايفهمون الاهذه الظواهر التى لاحقيقة لها عندكم نعم لوقيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها فى نفس الامر مثل للمعاد الروحانى واللذات والآلام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على مايذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لاريب فيه ولااعتداد بمن ينفيه (قال احتج المنكرون بوجوه الاول ٧) ان المعاد الجسمانى موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونها جمعا واحياء بعد التفرق والموت فللقطع بفناء التأليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته ولوسلم فالمراد اعادة الاجزاء الى ماكانت عليه من التأليف والحيوة ونحو ذلك ولايضرنا كون المعاد مثل المبدأ لاعينه الثانى لواكل انسان انسانا وصار غذاءه جزأ من بدنه فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل اوفى بدن المأكول واياماكان لايكون احدهما بعينه معادا تمامه على انه لا اولوية لجعلها جزأ من بدن احدهما دون الآخر ولاسبيل لجعلها جزأ من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية اوتعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعنى بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لاالحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة فى اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء الغذائية الاصلية فى المأكول الفضل فى الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا الفساد انما هو فى وقوع ذلك لافى امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزأ لبدن آخر فضلا عن ان يصير جزأ اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك لتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلايحتاج الى اعادة الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحيوة فى الصور

ورد بمنع المقدمتين الثانى لو اكل انسان انسانا فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل فلا يكون المأكول بعينه معادا او بالعكس على ان لا اولوية ولاسبيل الى جعلها جزأ من كل منهما وانه يلزم فى اكل الكافر المؤمن تنعيم الاجزاء العاصية وتعذيب المطيعة ورد بان المعاد هى الاجزاء الاصلية فلامحذور ولعل الله يحفظها من ان تصير جزأ اصليا لبدن آخر بل عند المعتزلة يجب ذلك ليصل الجزاء الى مستحقه فان قيل مثل من يحيى العظام وهى رميم ائذا متنا وكنا ترابا يشعر بان التنازع اعادة الاجزاء باسرها قلنا لانه ورد ازالة لاستبعادهم احياء الرميم والتراب والواردلاثبات نفس الاعادة ايضا كثير مثل وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده

والهيئات فان قيل الآيات الواردة فى باب الحشر من مثل من يحيى العظام وهى رميم ائذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد تشعر بان الاصلية وغير الاصلية ومتنازع المحق والمبطل ومتوارد الاثبات والنفى هى اعادة الاجزاء باسرها الى الحيوة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الآيات ما هو مسوق لنفس الاعادة مثل وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا يشاهدون من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعله لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولغرض عائد الى الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه ولغرض عائد الى العباد ايضا باطل لانه اما ايصال الم وهو لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة ولا لذة فى الوجود سيما فى عالم الحس فكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الالم ولا الم فى العدم او الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه الم ثم يخلصه عنه فتكون الاعادة لايصال الم يعقبه خلاص وهو غير لايق بالحكمة والجواب منع لزوم الغرض وقبح الخلو عنه فى فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض فى ايصال اللذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال الجزاء الى من يستحقه غرضا ثم منع كون اللذة دفعا للالم وخلاصا عنه كيف واللذة والالم من الوجدانيات التى لا يشك العاقل فى تحققها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه (قال تنبيه ٩) القائلون بالمعاد الروحانى فقط او به وبالجسمانى جميعا هم الذين يقولون بالنفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل ويشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة بيان فى اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد او التبرؤ من ظلمات التعلق وبقائها ملتذة بالكمال او متألمة بالنقصان ولا للاخرين بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به تدبر امره وبقاء نفسه معطلة او متعلقة ببدن آخر غير مقبول عند العقل ولا منقول من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج آلفة به لم تفارقه الا لانتفاء قابليته لتصرفاتها فحين عادت القابلية عاد التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحانى وكذا الاحاديث الواردة فى حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها فى حواصل طيور خضر فى قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام

(المحسوسة)

الخلاص غير لايق بالحكمة ورد بمنع لزوم الغرض ومنع انحصاره فيما ذكر اذ ربما يكون ايصال الجزاء الى المستحق غرضا ومنع كون اللذة سيما الاخروية دفع الالم متن

٩ (تنبيه) بعد اثبات تجرد النفس وبقائها بعد خراب البدن لا يفتقر اثبات المعاد الروحانى الى زيادة بيان لانه عبارة اما عن عودها الى ما كانت عليه من التجرد المحض او التبرؤ من ظلمات التعلق ملتذة او متألمة بما اكتسبت واما عن تعلقها بالبدن المحشور الذى ليس بمعقول ولا منقول اما ان تتعلق به نفس اخرى وتبقى نفسها معطلة او متعلقة ببدن آخر متن

٧ المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة فناء الجسم في انه باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فقال القاضي و بعض المعتزلة هو باعدام الله تعالى بلا واسطة وقال ابو الهذيل بل بامر افن كالوجود بامر كن واما الثاني فقال ابن الاخشيد يخلق الله

تعالى الفناء في جهة معينة فتفنى الجواهر باسرها وقال ابن شبيب يخلق الله في كل جوهر فناء فيقتضي فناءه في الزمان الثاني وقال ابو علي يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل وقال ابوهاشم بل فناء واحدا واما الثالث فقال بشر ذلك الشرط بقاء يخلقه الله لا في محل وقال اكثر اصحابنا بقاء قائم بالجسم يخلق الله فيه حالا فحالا وقال امام الحرمين الاعراض التي تجب اتصاف الجسم بها وقال القاضي في احد قوليه الاكوان التي يخلقها فيه حالا فحالا وقال النظام خلقه لانه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا متن

٢ واختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء او جمع بعد التفرق والحق التوقف احتج الاولون بوجوه

المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار حيوة الاجساد ما استمرت مشابكتها بها فاذا فارقها يعقب الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح يعرج به و يرفع في حواصل طيور خضر في الجنة و يهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت فيه الآثار والحيوة عرض يحيى به الجوهر والروح يحيى بالحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا في الروح كذا في الارشاد (قال المبحث الثالث ٧) قد سبقت في مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير متزايلة على ما يراه النظام وقابلة للفناء غير دائمة البقاء على ما يراه الفلاسفة قولا بانها ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قولا بانها ابدية غير ازلية و توقف اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضي و بعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن متحيز الكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل فيفنى الجواهر وقال ابو هاشم واشياعه يخلق فناء واحد لا في محل فتفنى به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فزعم بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يوجد عدم الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا والكعبي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله تعالى فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله فيه فنى وقال القاضي في احد قوليه هو الاكوان التي يخلقها الله تعالى في الجسم حالا فحالا فمتى لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق فنى واكثر هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج وضد البقاء قائما بنفسه او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا في محل ولعل وجه البطلان غني عن البيان (قال المبحث الرابع ٢) يعني ان القائلين بصحة الفناء و حقية حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك بايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق

الاول الاجماع قبل ظهور المخالفين ورد بالمنع الثاني قوله تعالى هو الاول والآخر ولا يتصور الا باعدام المخلوقات وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب بان المعنى هو المبدأ والغاية او هو الا له لا غير او هو الباقي بعد موت الاحياء او هو الاول خلقا والآخر رزقا الثالث قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وليس المراد الخروج عن

التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يغير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا يحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات الثاني قوله تعالى هو الاول والآخر اى في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او صفات الكمال كما اذا قيل لك هذا اول من زارك او آخرهم فتقول هو الاول والآخر وتريد انه لا زاير سواه او هو الاول والآخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به اللايق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود البارى تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت كما في قوله تعالى ان امرء هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اى غير مثاب عليه الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبدأ من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابدائه لا تتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابداء الخلق الايجاد والاخراج من العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله وبدأ خلق الانسان من طين ولهذا يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب اى ركبكم ويخلقون افكا اى يركبونه فلا يكون حقيقة في الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا لاطباق اهل اللغة على انه احداث وايجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او بدونه كما في خلق الله العالم الخامس

الا الانتفاع لان منفعة الدلالة على الصانع باقية بعد التفرق واجيب بان الامكان هلاك في نفسه وكذا الخروج عن الانتفاع الذى خلق الشيء لاجله وان صلح لمنفعة اخرى وليس خلق كل جوهر للاستدلال الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده والبدأ من العدم فكذا العود واجيب بان بدأ الخلق قد لا يكون عن عدم قال الله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين الخامس قوله تعالى كل من عليها فان واجيب بان الفناء قد يكون بالخروج عن الانتفاع المقصود مثل فنى الزاد والطعام وافناهم الحرب متن

قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم واجيب بالمنع بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت مثل افناهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو ميت قال الامام الرازي ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلابد في الآيتين من تأويل اذ لو حملنا على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك وليس التأويل بكونه آئلا الى العدم على ماذكرتم اولى من التأويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا في الاستقبال وانه لابد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا عن الظاهر (قال احتج الآخرون ٧) وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الانعدام بوجوه الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه واللازم باطل سمعا عندنا بالنصوص الواردة في ان الله تعالى لايضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان اللزوم ان المعاد لايكون هو المبدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام البواقي ثم ايجادها ان لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل مغايرا له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار آخر ولاشك ان العمدة في الاستحقاق هو الروح على مامر وقد يقرر بانها لو عدمت لما علم ايصال الجزاء الى مستحقه لانه لايعلم ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثله خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلا نعدام التركيب والهيئات والصفات التي بها تمايز المثلين سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان الادلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لايقال لعل الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والاضمحلال بل الحكمة يقتضي ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود ابطال رأي من يقول بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم باسرها ثم الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العمدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد سلمتم انها لا تفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل الجزاء الى المستحق ولا دلالة على انا نعلم ذلك بالايصال البتة وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل الله يخلق علما ضروريا او طريقا جليا جزئيا او كليا الثاني وهو للمعتزلة ان فعل الحكيم لابد ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولايتصور له غرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع الوجود بل الحيوة وليس ايضا

٧ احتج الآخرون بوجوه الاول ان المعاد بعد العدم ليس هو المبتدأ بعينه فلا يكون الجزاء واصلا الى مستحقه وقد عرفت ضعفه الثاني وهو المعتزلة انه لايتصور في الاعدام غرض اذ لا منفعة فيه لاحد ولا يصلح جزاء الفصل واجيب بان من الغرض اللطف للمكلف واظهار العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء الثالث الآيات المشعرة بان النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق ارني كيف تحيي الموتى انى يحيى هذه الله بعد موتها وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى غير ذلك والجواب ان غايتها عدم الدلالة على الاعدام لكونها مسوقة لبيان الاحياء والجمع ثم هي معارضة بآيات تشعر بالفناء كما سبق متن

جزاء المستحق كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر وورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلعل لله تعالى في ذلك حكما ومصالح لايعلمها غيره على ان في الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين واظهار الغاية العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان على طريق تفريق الاجزاء اما الثاني فظاهر واما الاول فلانعدام التأليف والهيئات التي بها التمايز فاما ان تمتنع الاعادة او يلتبس المعاد بالمثل ويجاب بانه يجوز ان لاتنعدم الصفات التي بها التمايز كاختصاص الجواهر بمالها من الجهات مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية لامجموع الجواهر والصفات والتعينات كما اذا جنى وهو شاب سمين سليم الاعضاء واقتص منه حين صار هرما نحيفا ساقط الاعضاء وعن الثاني بان في التفريق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لا الايجاد وبعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الآية وكقوله تعالى اوكالذي مر على قرية الى قوله ثم نكسوها لحما وكقوله كذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ماذكر بدأ الخلق من طين على وجه يرى ويشاهد مثل اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لاتنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادي النظر والشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بماسبق من الآيات المشعرة بالاعدام والفناء (قال المبحث الخامس ٤) جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما انما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على مانطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لاقائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين

على المجاز عدول عن الظاهر بلادليل احتج المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث وضعفه ظاهر الثاني لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الاوجهه وهو باطل بالنص والاجماع قلنا تخصان من عموم الاية او يحمل الهلاك على غير الفناء اوتفنيان لحظة وهو لاينافي الدوام عرفا الثالث لو وجدتا فاما في هذا العالم ولايتصور في افلاكه لامتناع الخرق والصعود والهبوط ولا في عناصره لانها لاتسع جنة عرضها كعرض السماء ولان عود الروح الى البدن في عالم العناصر تناسخ واما في عالم آخر وهو باطل لانه لافتقاره الى تحدد الجهات يكون كريا فيكون

بين العالمين خلاء ولانه يشتمل على عناصر واجرام طبيعية لها فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان (وبرزت) ويلزم مثله الخ وعنه فانا اكثر المقدمات فلسفية مع انه لايمتنع كون العالمين في محيط لهما بمنزلة تدوير في فلك

و برزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة و بحمل الهلاك على غير الفناء كامر وبان الدوام المجمع عليه هو انه لاانقطاع لبقائهما ولاانتهاء لوجودهما بحيث لايبقيان على العدم زمانا يعتدبه كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لاينافي فناء لحظة الثالث انهما لو وجدتا الآن فاما في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لايتصور في افلاكه لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها ولافي عنصرياته لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لامعنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لابد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة انما تحدد بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء وقد تبين استحالته ولانه يشتمل لامحالة على عناصر لها فيه احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان و يلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لامحالة يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لابه مع لزوم الترجح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحدده بالمحيط والمركز انما هو من جهة العلو والسفل لاغير ودليلهم على امتناع الخرق انما قام في المحدد لاغير وكون العالمين في محيط منهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك لايستلزم الخلاء ولايمتنع كون عناصر العالمين مختلفة الطبايع ولا كون تحيزهما في احد العالمين غير طبيعي وليس التناسخ عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم لايقال هذا الدليل لايليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس و يوجد فيها العنصريات لابتناء ذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير فناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لايلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلذا خص هذا الدليل بنفي الجنة

٢ ولاكون العناصر مختلفة الطبايع ولاكون تحيزها في احد العالمين غير طبيعي والتناسخ تعلق النفس في هذا العالم ببدن آخر منه

الخاتمة لاقطع بمكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين والحق التوقف منه

حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا او عشيا اغرقوا فادخلوا نارا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وليست الثانية الا فى القبر يرزقون فرحين بما آتاهم الله ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران والاحاديث فى هذا الباب متواترة المعنى تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع فقوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان فى القبر حيوة ولامحالة يعقبها موت لكان قبل الجنة موتتان وقوله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان فى القبر احياء

والنار مع وجود هذا العالم قال (خاتمة ٦) لم يرد نص صريح فى تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قال المبحث السادس ٨) فى سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير فى القبر وعذاب الكفار و بعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الآيات كقوله تعالى فى آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اى قبل القيامة وذلك فى القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى فى قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا فى القبر ولايكون الا لنوع ثواب او عقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولاتحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة اوحفرة من حفر النيران وكما روى انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف فى الملكين اللذين هما يدخلان القبر ومعهما مرزبتان فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة فى الكتب المشهورة وقد تواتر عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك فى الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع وهو للمعترفين بظواهر الشرائع فقوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان فى القبر حيوة ولامحالة يعقبها موت اذلاخلاف فى احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لاموتة واحدة فقط فان قيل مامعنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لاموت فى الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها قلنا هو منقطع اى لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة فى عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اى لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى التى مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى

لكانت الاحياآت ثلاثة فى الدنيا وفى القبر وفى الحشر والجواب ان اثبات الواحد اوالاثنين لاينافى وجود الثانى والثالث ثم الظاهر ان قوله تعالى ثم يحييكم الاحياء فى الآخرة ولم يتعرض لما فى القبر لانه لخفاء امره وضعف اثره لايصلح فى معرض الترغيب فى الايمان والتعجب من الكفر وان قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فى الدنيا ٤

يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فتكون الآية حجة على المتمسك لاله قلنا المراد بالاولى بالنسبة الى مايتوهم فى الجنة و يقصد نفيها فان قيل يجوز الايراد الواحد بالعدد بل المحقق القايل بهذا المتوهم على ما بينا و ل موتة الدنيا ومونة القبر قلنا يأباه بناء المرة وتاء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان فى القبر احياء لكانت الاحياآت ثلثة فى الدنيا وفى القبر وفى الحشر وقوله تعالى وماانت بمسمع من فى القبور ولو كان فى القبر احياء لصح اسماع والجواب ان اثبات الواحد والاثنين لاينفى وجود الثانى او الثالث على ان التعليق باحد المحالين كاف فى المبالغة واثبات الاماتة والاحياء فكقوله تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله على جميع مايقع بعد حيوة الدنيا من الاماتة والاحياء فى الدنيا وفى القبر والحشر اذلادلالة للفعل على المرة لكن ربما يقال ان فى لفظ ثم الثانية بعض نبوة عن ذلك ثم الظاهر ان المراد الاماتة فى الدنيا والاحياء فى الآخرة ولم يتعرض لما فى القبر لخفاء امره و ضعف اثره على ما سيجئ فلا يصلح ذكره فى معرض الدلالة على ثبوت الالوهية و وجوب الايمان والتعجب والتعجيب من الكفر و اما فى قولهم امتنا اثنتين و احييتنا اثنتين فالاماتتان فى الدنيا و فى القبر و كذا الاحياآن وترك ما فى الآخرة لانه معاين و قيل بل ما فى القبر وما فى الحشر لان المراد احياء تعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واماقوله تعالى وما انت بمسمع من فى القبور فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى و لا نزاع فى ان الميت لا يسمع و اما العقل فلان اللذة والالم والمسئلة والتكلم و نحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية و بطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ او تألم وربما يدفن فى صندوق اولحد ضيق لايتصور فيه جلوسه على ما ورد فى الخبر وربما يذر على صدره كف من الذرة فترى باقية على حالها بل ربما يأكله السباع او تحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح فى المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس بابعد من تجويز حيوة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحتراقها ونحن نراها بحالها والجواب اجمالا ان جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفى الامكان كسائر خوارق العادات و اذ قد اخبر الصادق بها لزم التصديق و تفصيلا انا لانسلم اشتراط الحيوة بالبنية و لو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر مايصلح بنية والتعذيب والمسئلة يجوزان يكون للروح الذى هو اجسام لطيفة او للاجزاء الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهده الناظر ولا ان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة لااطلاع لنا عليها ولا ان تحقق مع كون الميت فى بطون السباع و من قال بالقادر المختار المحيى المميت لا يستبعد توسيع اللحد

ضرورى بالله واعتراف بالذنوب واما العقل فلان اللذة والالم والمكالمة ونحو ذلك تتوقف على الحيوة المتوقفة على البنية والمزاج ولان الميت ربما يرى مدة بحالة من غير تحرك وتكلم وربما يدفن فى مضيق لا يتصور جلوسه فيه وربما يحرق فتذروه الرياح رماده وتجويز حيوته وعذابه ليس بابعد من تجويز سرير الميت وكلامه وعذابه والجواب انه لا عبرة بالاستبعاد مع اخبار الصادق على انه لوسلم اشتراط الحيوة بالبنية فلا يبعد ان يبقى من الاجزاء الاصلية مايصلح بنية وان يكون التعذيب والمسائلة مع الروح او الاجزاء الاصلية فلا يشاهده الناظر وان يوسع القادر المختار اللحد بحيث يمكن الجلوس متن

(خاتمة) قد ثبت بالضرورة من الدين ان للميت فى القبر نوع حيوة قدر ما يتألم و يتلذذ ولكن فى اعادة الروح اليه تردد و امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع متن

والصندوق و لا حفظ الذرة على صدر المتحرك والقول بان تجويز امثال ذلك يفضى الى السفسطة انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما ماقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك و ابن الراوندي من ان الحيوة موجودة فى كل ميت لان الموت ليست ضدا للحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لا يوافق اصول اهل الحق (قال خاتمة ۸) اتفق اهل الحق على ان الله يعيد الى الميت فى القبر نوع حيوة قدر ما يتألم و يتلذذ و يشهد بذلك الكتاب و الاخبار و الآثار ولكن توقفوا فى انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحيوة الكاملة التى يكون معها القدرة و الافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق فى الميت القدرة و الافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوته كمن اصابته سكتة و يشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ماورد فى الحديث (قال المبحث السابع ۲) فى سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة و انعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا و التصديق بها واجبا فنها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب و بقوله عليه الصلاة و السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا و اهوالها هول الوقوف قيل الف سنة و قيل خمسون الفا و قيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال الله تعالى وقفوهم انهم مسؤلون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول تطاير الكتب قال الله تعالى واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وهول المسئلة وقفوهم انهم مسؤلون فوربك لنسألنهم اجمعين وهول شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدى والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون و قال عليه الصلاة و السلام ما من يوم وليلة يأتى على ابن آدم الا قال انا ليل جديد و انا فيما يعمل فى شهيد و كذا قال فى اليوم و قال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وهول تغير الالوان قال الله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وهول المناداة بالسعادة او الشقاوة وقال عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخير نادى الملك الاول الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك الثانى الا ان فلانا شقى شقاوة لا سعادة

الكتاب والسنة من المحاسبة واهوالها والصراط والميزان والحوض و تفاصيل احوال الجنة والنار امور ممكنة اخبر بها الصادق فوجب التصديق و انكر بعض المعتزلة الصراط والميزان على ما وصفا لان ما هو ادق من الشعر و احد من السيف ورا العبور عليه لو امكن فعذاب والاعمال اعراض لا يعقل وزنها فالصراط طريق الجنة و طريق النار او الادلة الواضحة او العبادات والشريعة والميزان العدل الثابت فى كل شئ او الادراك كالحواس للمحسوسات والعلم للمعقولات والجواب ان الله يسهل الطريق حتى يمر البعض كالبرق الخاطف وهكذا حتى يجر البعض على الوجه والاعمال توزن صحائفها او تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية متن

٢ البحث الثامن ذهب المحققون من الحكماء الى ان ما ورد في الشرع من تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب تمثيل وتصوير لمراتب النفوس واحوالها في السعادة والشقاوة ولذاتها وآلامها فانها لا تفنى بل تبقى ملتذة بكمالاتها فذلك ثوابها وجنانها او متألمة بنقصانها فذلك عقابها ونيرانها وانما لم تتنبه لذلك في هذا العالم لما بها من العلايق والعوايق الزايلة بالمفارقة و ليست شقاوتها سرمدية البتة بل قد تندرج من دركات الشقاوة الى درجات السعادة وانما الشقاوة السرمدية هي الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة وتفصيل ذلك ان فوات كمال النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان الغريزة او وجودي راسخ او غير راسخ كل من الثلثة بحسب القوة النظرية او العملية فالذي بحسب نقصان الغريزة لا عذاب عليه والذي بحسب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب فعذابه دائم والثلثة الباقية لا

بعدها ابدا والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضايح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في الذات هؤلاء ومسراتهم وآلام اولئك واحزانهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر اثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء والصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة لقوله تعالى تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح و يشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب و لا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم و يصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم و قيل المراد الادلة الواضحة و قيل العبادات كالصلوة والزكوة و نحوهما و قيل الاعمال الردية التي يسأل عنها و يؤاخذ بها كانه يمر عليها و يطول المرور بكثرتها و يقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح الهابة ومنهم من يمر كالجواد ومنهم من تخور رجلاه و تتعلق يداه و منهم من يخر على وجهه و منها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شئ ولذا ذكره بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل واجيب بانه يوزن صحايف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة له عليه السلام اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض (قال البحث الثامن ٢) في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون ان الجنة

والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأى افلاطون اولا كما هو رأى ارسطو فهى ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متألمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على مالها من اختلاف التفاصيل وانما لم تتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة لما بها من العلايق والعوايق الزايلة بمفارقة البدن فما ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهى مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها في السعادة والشقاوة واختلاف احوالها في اللذات والآلام والتدرج مما لها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هى الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتى الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضى الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون اما لامر عدمى كنقصان غريزة العقل او وجودى كوجود الامور المضادة للكمالات وهى اما راسخة اوغير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية يصير ستة فالذى بحسب نقصان الغريزة فى القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذى بسبب مضاد راسخ فى القوة النظرية كالجهل المركب الذى صار صورة للنفس غير مفارقة عنها فغير مجبور ايضا لكن عذابه دايم واما الثلاثة الباقية اعنى النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها اولكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف فى شدة الرداءة وضعفها وفى سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب بها فى الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها فى اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فتبقى فى سعة من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة تليق بها غير متألمة بما يتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالآلات الجسمانية وحينئذ اما ان تصير مبادى صورلها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذى مال اليه ابن سينا والفارابى من

وضعفها وفى سرعة الزوال وبطائه وان كانت النفس خالية عن الكمال والشوق اليه وعما يضاده فهى فى سعة من رحمة الله تعالى ولم يجوز بعضهم كونها معطلة عن الادراك فزعم انها لا بد ان تتعلق بجسم آخر على ان تكون نفساله تدبره وهذا هو التناسخ او على ان تستعمله لامكان التخيل فتخيل الصور التى كانت عندها وتلتذ بذلك ولا يكون ذلك الجسم مزاجا يقتضى فيضان نفس بل يكون جرما سماويا او هوائيا او نحو ذلك ولم يستبعد بعضهم المعاد الجسمانى لان التبشير والانذار نفعا ظاهرا فى امر النظام والايفاء بذلك بثواب المطيع وعقاب العاصى ازداد للنفع بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرر للمعذب متن

المبحث التاسع الثواب فضل والعقاب عدل لايجبان على الله الا بمعنى انه وعد وتوعد فلا يخلف على اختلاف في الوعيد ولا يستحقهما العبد الا بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملاءمة اضافتهما اليها في مجاري العقول ووافقنا على ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغدادية لنا وجوه الاول ما مر من انه لايجب عليه شيء الثاني الطاعات وان كثرت لاتفي ﴿٢٢٥﴾ بشكر بعض النعم فلا يستحق عوض عليها فان قيل تكليف الشكر

انها تتعلق باجرام سماوية لاعلى ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ماتخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضي فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لاعلى وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضررا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن (قال المبحث التاسع الثواب فضل ٨) من الله تعالى والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص لايجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة نجازا لوعده بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه فيجوز ان لايعاقب العاصي ووافقنا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين ومعنى كون الثواب او العقاب غير مستحق انه ليس له حقا لازما يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملاءمة اضافتهما اليهما في مجاري العقول والعادات فمما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لاتحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب ينتهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وبنوا امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على افادتهما الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة ما مر انه لايجب على الله تعالى شيء لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعات العبد وان كثرت لاتفي بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب على مايوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده الذي

على الاحسان مستقبح عقلا والشكر بلامشقة صحيح فلابد للمشاق من عوض لئلا تكون عبثا قلنا بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم الغرض المستقبح هو الاحسان للشكر لا ايجاب الشكر على الاحسان ولو سلم لزوم كون الغرض هو العوض فيكفي التفضل عوضا الثالث لو وجبا استحقاقا لما سقطا عن واظب طول عمره على الطاعات ثم كفر او على المعصية ثم آمن ولو كان الموت على الطاعة او المعصية شرطا في الاستحقاق لم يتحقق اصلا لعدم اجتماع العلة والشرط احتج المخالف بوجوه الاول الزام المشاق بلامنفعة تقابلها وهي الثواب ظلم وبلامضرة في تركها وهي العقاب مستلزم لوجوب النوافل لثبوت المنفعة في فعلها ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه

يجوز ان يكون الشكر على النعم او السرور بالمدح على اداء الواجب وان يكون ايجاب الفعل بناء على ان له وجه وجوب بصفة المشقة او جعل شاقا لغرض آخر الثاني عدم وجوبهما يفضي الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي ورد بان مجرد جواز الترك مع شمول الوعد والوعيد وكثرة النصوص في الوقوع غير قادح في المقصود الثالث او لم يجباه

يقوم بمؤنته وازاحة علله والولد على خدمته لابيه الذى ربيه وعلى مراعاته وتوخى مرضاته لايقال لايجوز ان تكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلاء يستقبحون الاحسان الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلابد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم العوض وقبح الاحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على الاحسان لايوجب كون الاحسان لاجله حتى يقبح وكون تكليف المشاق لغرض لايوجب كونه لغرض ولوسلم لكفى بترتب التفضل عليه عوضا الثالث انه لووجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان يثاب من واظب طول عمره على الطاعات وارتد نعوذ بالله تعالى فى آخر الحيوة وان يعاقب من اصر دهرا على كفره وتبرأ واخلص الايمان فى آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لايقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصى على المعصية شرطا فى استحقاق الثواب والعقاب على ماهو قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحقق الشرط احتج المخالف بوجوه الاول ان الزام المشاق من غير منفعة موقتة تقابلها تكون ظلما والله منزه عن الظلم وتلك المنفعة هى الثواب ثم ان الفعل لايجب عقلا الا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجب النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه ليحسن ايجابه ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة او يكون الغرض امرا آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق فى طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب فى انفسها ومايقال من انه لوكان كذلك لوجب على الله تعالى ان لايجعلها شاقة علينا بان يزيد فى قوانا لان وجه الوجوب لايتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقا اولا فليس بشئ لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان يجعل شاقة لغرض آخر الثانى انه لولم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التوانى فى الطاعات والاجتراء على المعاصى لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لاتميل اليها النفس الابعد القطع بلذات ومنافع تربى عليها والمعاصى شهوات ومستلذات لاينزجر عنها النفس الامع القطع بالام ومضار تترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة الاخبار والآثار فى ذلك كاف فى الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح الثالث الآيات والاحاديث الواردة فى تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لايستلزم الوجوب على الله والاستحقاق من العبد على ماهو

٤ لزم الخلف والكذب فى اخبار الصادق ورد بان الوقوع لايستلزم الوجوب والاستحقاق منه

المدعى هذا والمذهب جواز الخلف فى الوعيد بان لايقع العذاب وحينئذ يتأكد الاشكال وسنتكلم عليه فى بحث العفو ان شاء الله تعالى (قال خاتمة ٢) فى فروع المعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين اولوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل المندوب لندبيته اولوجه ندبيته وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلفوا فى انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمى لايصلح علة للاستحقاق الوجودى ولان كل احد يخل كل لحظة بما لايتناهى من القبائح وقال المتأخرون كابى هاشم وابى الحسين وعبدالجبار نعم للنصوص الصريحة فى تعليل العقاب بعدم الاتيان بالواجب كقوله تعالى خذوه فغلوه الى قوله انه كان لايؤمن بالله العظيم ولايحض على طعام المسكين وكقوله حكاية ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضرورى باستحقاقهما وقيل لانه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فالزام المشاق والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لايحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامهما لكونه لطفا او يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولان التفضل بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلايحسن التكليف للثواب المنقطع الذى هو ادنى حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل فى الترغيب والترهيب ولانه واجب فى العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة يشوبه شوق كل ذى مرتبة الى مافوقها ومشقة وجوب شكر المنعم وترك القبائح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك القبائح فيها اجيب بان كل ذى مرتبة فى الجنة يكون فرحا بما عنده لايطلب الاعلى ويعد الشكر لذة وسرورا لايحصى ويكون فى شغل شاغل عن القبائح وذكرها والتألم بتركها واهل النار لايثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم فى وقت استحقاق الثواب والعقاب فعند البصرية حالة الطاعة والمعصية وعند البغدادية فى الآخرة وقيل فى حال الاحترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لاتحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس لاحد تمسك يعول عليه سوى ماقيل بان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما وانما حسن تأخير تمام الثواب الى دار الآخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق

والاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا لان العدم لايصلح علة ولان فى كل لحظة اخلال بمالايحصى من القبائح وقال المتأخرون به لقوله تعالى انه كان لايؤمن بالله العظيم قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة ودوامهما وخلوصهما من الشوب للعلم الضرورى باستحقاق التعظيم والاهانة ولان التفضل بالمنافع حسن ابتداء فالزام المشاق لاجلها عبث بخلاف التعظيم فانه يحسن من غير استحقاق ولان الدوام لطف فيجب والخلوص ادخل فى الترغيب والترهيب ومنها اختلافهم فى وقت الاستحقاق فقيل وقت الطاعة والمعصية وقيل فى الآخرة وقيل حالة الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط

الموافاة وهى ان لايحبط الى الموت متن

البحث العاشر لاخلاف فى خلود من يدخل الجنة فى الجنة ولافى خلود الكافر عنادا او اعتقادا فى النار وان بالغ فى الاجتهاد لدخوله فى العمومات ولاعبرة بخلاف الجاحظ والعنبرى وكذا الكافر حكما كاطفال المشركين خلافا للمعتزلة حيث حملوا تعذيبهم ظلما فهم خدم اهل الجنة وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففى الجنة ومن علم منه الكفر والمعصية ففى النار واما من ﴿٢٢٨﴾ ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات بلا توبة

ومن لوازم التكليف الشوب بها وتمسك الاخرون بالنصوص المقتضية لتأخير الاجزية وبلزوم الجمع بين المتنافيين كما ذكر ولاخفاء فى ان ذلك لاينافى ثبوت الاستحقاق فى دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الاخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لايجامع كل الجزاء للزوم المحال بخلاف البعض كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه يجامع التكليف فلم يجب تأخيره

(قال المبحث العاشر ٦) اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة فى الجنة وخلود الكفار فى النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحيوة وايضا الرطوبة التى هى مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فتفضى الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولاصحيحة عند القائلين باسناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهى القوى وزوال الحيوة يجوز ان يخلق الله البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل المعاند وكذا من بالغ فى الطلب والنظر واستفراغ المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ والعنبرى حيث زعما انه معذور اذ لايليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ماجعل عليكم فى الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولاعلى الاعرج حرج ولاعلى المريض حرج ولاشك ان عجز المتحير اشد وهذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة فى هذا الباب هذا فى حق الكفار عنادا واعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم فى العمومات ولماروى ان خديجة رضى الله عنها سألت النبى عليه السلام عن اطفالها الذين ماتوا فى الجاهلية فقال هم فى النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لايعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ماورد فى الحديث لان تعذيب من لاجرم له ظلم ولقوله تعالى ولاتزر وازرة وزراخرى ولاتجزون الاما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففى الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففى النار واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل

فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو والعقاب بل ان شاء الله عفا وان شاء عذب لكن لايخلد فى النار وعند المعتزلة القطع بالخلود فى النار ولاعبرة لقول مقاتل ولبعض المرجئة ان عصاة المؤمنين لايعذبون اصلا وانما النار للكفار لنا وجوه الاول النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة وليس قبل دخول النار وفاقا بل بعده او بدونه الثانى النصوص الدالة على خروجهم من النار الثالث ان من واظب على الطاعات مائة سنة وشرب جرعة من الخمر فلو لم يكن تخليده فى النار ظلما عندكم فلا ظلم الرابع ان المعصية متناهية

زمانا وقدرا فجزاؤها كذلك تحقيقا للعدل الخامس ان استحقاقه الثواب وعدا او عقلا لايزول بالكبيرة (كلاهما) لماسيأتى ولايتصور الابالخروج من النار احتجت المعتزلة بوجوه الاول عمومات الوعيد بالخلود ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين ومن يعص الله ٧

٧ ورسوله و يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم عموم ﴿٢٢٩﴾ الصيغ انه قد اخرج من الاول التائب وصاحب الصغائر فلم يبق قطعية وفاقا فليخرج منهما مرتكب الكبيرة ايضا على ان الاستحقاق فيها مغيا بغاية رؤية العذاب لقوله تعالى حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم فاستحقاق العذاب المؤبد لا يوجب وقوعه وان معنى متعمدا مستحلا قتله على ما فسره ابن عباس رضي الله عنه او المراد بالخلود المكث الطويل جمعا بين الادلة وان المراد بالذين فسقوا الكفار المنكرون للحشر بقرينة قوله تعالى ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون والبواقي مختصة بالكفار جمعا بين الادلة او المراد بعدم غيبتهم سلب العموم او المبالغة في المكث وكذا الخلود والمراد تعدي حدود الاسلام واحاطة الخطيئة بحيث لا يبقى الايمان الثاني ان الفاسق

كلاهما في مشية الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدايم من غير عفو ولا اخراج من النار ويعبر عن هذا بمسئلة وعيد الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبائر ونحو ذلك وليس في مسئلة الاستحقاق ووجوب العقاب غنى عن ذلك لان التخليد امر زايد على التعذيب ولا في مسئلة العفو لانه بطريق الاحتمال دون القطع ولانه شاع في ترك العقاب بالكلية وهذا قطع بالخروج بعد الدخول وماوقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما ماذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك بعذاب لا يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة الآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ماشاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وكقوله عليه السلام يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا وصاروا فحما وحيما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأييد والتأكيد بتعاضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم او لم يستحق بهذا ذما فلا ذم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانه واما

لو دخل الجنة لكان باستحقاق وقد انتفى بالاحباط او الموازنة على ما سيجيء والجواب منع المقدمتين الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر بجامع تناهي المعصية والجواب منع علية التناهي ومنع تناهي الكفر قدرا ٩

التمسك بان الخلود فى النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء بما هو دونه كالمعاصى فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب فى الشدة وان تساوت فى عدم الانقطاع الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا ولايزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجى فيكون لزوم اتصال الثواب اليه بحالة وماذاك الابالخروج من النار والدخول فى الجنة وهو المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا الآية و يهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفى الخروج وقوله وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها و قوله ومن يعص الله ورسوله و يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدى جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال لمابين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على مورد الآية من حدود المواريث وقوله بلا من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاوليك اصحاب النارهم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد فى الآية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يربى ثوابها على عقوبانه فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لايفيد القطع وفاقا ولو سلم فلا نسلم تأبيد الاستحقاق بل هو مغيا بغاية رؤية الوعيد لقوله بعده حتى اذا راوا مايوعدون ولوسلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لاعلى الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو ومايقال من الانسلم كون حتى للغاية بل هى ابتدائية ولوسلم فغاية لقوله يكونون عليه لبدا اولمحذوف اى يكونون على ماهم عليه حتى يروا فخارج عن قانون التوجيه وكذا مايقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو مختلف فيه حصل الزام الخصم و لم يثبت العفو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا فعله على ماذكره ابن عباس رضى الله تعالى عنه اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المومن لايمانه اوبان الخلود وان كان ظاهرا فى الدوام والمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لايقال الخلود حقيقة فى التأبيد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وماجعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأبيد مثل خالدين فيها ابدا وتأكيد الشئ تقوية لمدلوله ولان العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد فى حقهم التأبيد وفاقا فكذا فى حق الفساق لئلا يلزم ارادة معنيى المشترك اوالمعنى الحقيقى والمجازى

﴿ ومنع صحة القياس فى مقابلة النص وفى الاعتقادات الرابع ان الوعيد بدوام العذاب الطف لكونه ازجر فيجب ثم لايزول لوجوب بعد تسليم وجوب الالطف ان المنقطع ايضا لطف فليكن للمؤمن والدائم للكافر اذ ليس يجب لكل احدماهو الغاية فى اللطف متن ﴾

٣ المؤمن اذا خلط الحسنات بالسيئات فعندنا في الجنة ولو بعد النار وعند المعتزلة مخلد في النار ذهابا الى ان السيئات
تحبط الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وهو فاسد سمعا للنصوص
الدالة على ان الله لا يضيع اجر المحسنين ﴿ ٢٣١ ﴾ وعقلا للقطع بقبح ابطال ثواب طاعة مائة سنة بشرب
جرعة من الخمر ولانا جهة الاستحقاق عندهم وهو كون الفعل حسنة وامتثالا باق ولانه يوجب منافاة الكبيرة لصحة الطاعة كالردة قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة فلا يجتمعان استحقاقا قلنا لو سلم لزوم قيد الخلوص والدوام فلا يوجب تنافيا في الاستحقاقين ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وذهب الجبائيان الى ان ايا من الطاعات والمعاصي اربت قدرا بحسب الاجر والوزر لا عددا احبطت الاخرى ثم زعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط
من الاكثر شيئا وهذا هو الاحباط المحض وابو هاشم انه يسقط و يسقط من الاكثر ما يقابله وهذا هو الموازنة
واختلفوا في ان ذلك يعتبر بين الفعلين اعني الطاعة والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين
واستدلوا على الاحباط في الجملة بمثل قوله تعالى ان تحبط اعمالكم اولئك حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن ٦

معالانا نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشايع في الاستعمال هو
الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون
محتملا على ان في جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم
ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا اومجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق
الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهم جميعا وح فلا نسلم ان التأبيد
تأكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد به تأكيد لطول المكث اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف
مؤبد وعن الثالثة بانها في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله ذوقوا
عذاب النار الذي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة
لجواز ان يخرجو عند عدم ارادتهم الخروج بالبأس او الذهول اونحو ذلك وعن
الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة انها يخص
بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة حملا للحدود على حدود الاسلام
ولاحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان هذا مع ما في الخلود من الاحتمال
الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر
واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما سيجئ ورد بمنع
المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله و رحمته ووعده ومغفرته وستتكلم على الاحباط
والموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع
تناهي المعصية ورد بمنع غلبة التناهي ومنع تناهي الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس
في مقابلة النص والاجماع وفي الاعتقادات الرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم لطف بالعباد
لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات
ثم لابد من تحقيق الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول عن التبديل ورد بمنع وجوب
اللطف ومنع انحصاره في الدوام فان من لا يكترث باللبث في الجحيم احقابا قلما يستكثر
الخلود فيها عقابا واذ قد كان كل وعيد لطفا ولا شئ من الوعيد بلطف للكل فليكن
لطف الخلود في النار مختصا بالكفار وكفى بوعيد النيران بل وعد الجنان لطفا ومزجرة
لاهل الايمان ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد
الخلود في النار لامكان المزيد (قال المبحث الحادي عشر ٣) لا خلاف في ان من آمن
بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له و من كفر نعوذ بالله
بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن

وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه الثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود فى النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر فى ايمانه وطاعته وماثبت من استحقاقاته اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص الدالة على ان الله تعالى لايضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربوا وجرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما مائة سنة حق الخدمة ثم بدت منه مخالفة امر من اوامره فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونقض ماعهدوه عد من الحسنات وتعذيبه عذاب من واظب مدة الحيوة على المخالفة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم انما هو لكونها حسنة وامتثالا لامر البارى وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق اثره وايضا لوكانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة قالوا استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نسلم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما فى جانب العقاب وح لاتنافى فى الثواب والعقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب ولو سلم فلايلزم تنافى الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة لاتجزى الا مثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة واكثر قالوا الاحباط مصرح فى التنزيل كقوله تعالى ولاتجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم واولئك حبطت اعمالهم ولاتبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قلنا لابالمعنى الذى قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا صالحا استحق به المدح. كان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لايثاب عليها البتة فليس من المتنازع فى شئ وحين تنبه ابو على وابو هاشم لفساد هذا الرأى رجعا عن التمادى بعض الرجوع فقالا ان المعاصى انما تحبط بالطاعات اذا اذنب عليها وان اذنب الطاعات احبطت المعاصى ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصى بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة يغلب وزرها اجور طاعات كثيرة ولاسبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله ثم افترقا فزعم ابو على ان الاقل يسقط ولايسقط من الاكثر شيئا وسقوط الاقل يكون عقابا اذا كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان الساقط عقابا

[margin:] ...لما تبين واستدل الامام على بطلانه اما على رأى ابى على فلانه تلغو الطاعة السابقة وهو ظلم عندكم وينفى بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره مع مافيه من الترجيح بلا مرجح واما على رأى ابى هاشم فلان طريان الحادث مشروط بزوال السابق فزواله به دور ولانه لااولوية لبعض اجزاء الكبير فيلزم ان يفنى بكليته ولان زوال كل بالآخر دفعة يوجب وجودهما حال عدمهما لوجود العلة حال حدوث المعلول وعلى التعاقب يوجب حدوث المعلول بلا علته لان زوال الثانى بلا مزيل واعترض بان الاستحقاق اعتبار شرعى ليس له تأثير وتأثر حقيقى والثواب والعقاب انما يوجدان فى الآخرة والفعلان لايتصور فناء احدهما بالآخر بل معنى الاحباط ان الله تعالى لايثيب العاصى على الطاعة ومعنى الموازنة انه لايثيب عليها ويترك العقاب على ٤ (وهذا)

وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الفا من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال فى المواقف انه يوازن بين الطاعات والمعاصى فايهما رجح احبط الآخر واختلفت كلمتهم فى ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعنى الطاعة والمعصية او المستحقين اعنى الثواب والعقاب او الاستحقاقين مال الجبائى الى الاول وابو هاشم الى الثانى وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة لا يخفى على احد ان القول بما ذهبا اليه من الاحباط والموازنة لا يصح الا بنص من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازى على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل فان لم يحبط منه شئ كما هو رأى ابى على صارت الطاعة السابقة لغوا محضا لا تجلب نفعا ولا تدفع ضرا وهو باطل اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس انتفاء الباقى بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث بوجوه الباقى واما سمعا فكقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك وان حبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو رأى ابى هاشم فباطل ايضا اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان تأثير ذلك الاستحقاق القليل فى بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تأثيره فى الباقى لكون الاجزاء متساوية وحينئذ يلزم ان ينفى بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقا وهذا ما قال فى المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمستين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لتساوى اجزاء الثواب واستحقاقاتها واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالآخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل منهما لوجود الآخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هف واما ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثانى فما لم يوجد الثانى لا يزول الاول واذا وجد الثانى وزال الاول استحال زوال الثانى لانه لا مزيل له لان التقدير ان كلا منهما انما يزول بالآخر وهذا ما يقال ان الثانى كان قاصرا عن الغلبة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان الطارى اقوى وبالبقاء اولى لكونه مقارنا لمؤثره الذى يوجده بخلاف السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذا يجوز على الاحباط ان ينفى السابق بالطارى ويبقى هو بحاله وعلى الموازنة ان ينفى من الطارى ما يقابل السابق ثم ينفى السابق بما بقى من الطارى والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق علة بقائه اقوى وابقى والطارى لقربه من

٤ المعصية بقدرها وقال امام الحرمين لا كبيرة يربى وزرها على اجر معرفة الله فيلزمهم ان يدرؤا بها جميع الكبائر متى

العدم وعدم تحقق علة بقائه بالفناء اولى على ان الدفع اهون من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتأتى فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا وبالمعصية عقابا اقل او بالعكس الثانى انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم ليلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب فى زوال السابق فيتقدم بالذات ضرورة وهو ينافى اشتراطه به لاستلزامه تأخره عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا متمايزة بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان لك عند احد خمستان ودينة فيمكن تسليم هذه او تلك بل بحسب الذهن فقط بمنزلة ما اذا كان لك عليه خمستان دينا فلا يكون تسليم خمسة او الابراء عنها او مقاصتها بخمسة له عليك الابراء عن النصف وبما ذكرنا من حل كلام المحصل على ما نقلنا من تقرير نهاية العقول يظهر ان ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل كما يزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقى لان حكم المتساويات واحد بل الاعتراض ان تساوى الاستحقاقات لا يوجب الاجواز زوال كل بما يزول به الآخر لا زوال الكل بما يزول به البعض الرابع اما الطاعات والمعاصى مثبتة عند الحفظة وفى صحايف الكتبة فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصى والمعاصى تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير لزوم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين والمستحقين اعنى الثواب والعقاب بالآخر على ما هو المذهب فى الاحباط والموازنة وبهذا يندفع اعتراض خامس وهو انه يجوز ان لا يؤثر احدهما فى عدم الآخر لكن يتمانعان فى ظهور حكمهما فيظهر حكم لزيادة فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطارى فى عدم السابق بشرط ان يسقط من الطارى مثل السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام فى سقوط ذلك القدر من الطارى ويلزم المحذور نعم يتجه على الوجه الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بان يزيل جزء من هذا جزأ من ذلك وبالعكس الى ان يفنى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم شئ من المحالات لانه يكون مزيلا للجزء الاخير من الاقل الا ان الامام انما اورد هذا البرهان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يجد ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقات والمعتزلة اضطربوا فى مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما فى الجنة او فى النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فينزل برحمة الله تعالى منزل الكرامة ويحل بفضله دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما او لا يثاب ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد فى الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعى ليس له تأثير وتأثر حقيقى وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى

لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ولا يعاقب على المعصية بقدرها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقات بينهما منافاة ومقابلة واما الثواب او العقاب فلا وجود لهما الا في الآخرة وحينئذ لا اجتماع بينهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله ومشيئته على وفق حكمته والاقرب ماقال امام الحرمين انه ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة يربى وزرها على اجرها فكان من حقهم ان يدرؤا بها جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذيانهم بتغالب الاعمال وسقوط اقلها باكثرها ومما يجب التنبيه له انه لا فرق عندهم بين ان يكون المعاصي طارية على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينهما وان مايوهم به كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشئ ؛ قال

(المبحث الثاني عشر اتفقت الامة ٢) ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى صرح بعض المتأخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول ابي القاسم الكعبي لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير او عن الكبائر بعد التوبة او على تأخير العقوبات المستحقة او على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على ترك وضع الاصار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الامم السالفة او على ترك مافعل ببعض الامم من المسخ وكتبة الآثام على الجباه ونحو ذلك مما يفضحهم في الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريقا بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا تصح التفرقة باثباتها لما دونه وكذا تعم كل احد من العصاة فلا تلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغاير على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ماسواه ولو كبيرة في الغاية واما باقي المعاني المذكورة فربما يكون

٢ اتفقت الامة على العفو عن الصغاير مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وعلى انه لا عفو عن الكفر على اختلاف في الجواز عقلا واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه اصحابنا بل اثبتوه ومنعه المعتزلة سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم لنا على الجواز ان العقاب حقه فله اسقاطه وعلى الوقوع النصوص الناطقة و يعفو عن السيئات و يعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث ايضا كثرة والتخصيص بالصغاير او بما بعد التوبة او الحمل على تأخير العقوبات المستحقة او عدم شرع الحدود في غاية المعاصي او على ترك وضع الآصار عليهم والفضايح في الدنيا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل ومخالفة لاقوال المفسرين وللاحاديث الصحيحة الصريحة مما لا يصح في البعض اذ المغفرة بالتوبة لا تخص مادون الشرك ولا يلائم التعليق بالمشيئة وباقي المعاني لا يناسب النفي عن الشرك

متن

احتمال العقوبة زاجر فكيف مع الرجحان و شهادة النصوص

متن

٦ بالنصوص الواردة فى وعيد الفساق فان الخلف والكذب نقص بالاتفاق و رد بانهم داخلون فى عمومات الوعد والخلف فى الوعد باطل بالاجماع بخلاف الخلف فى الوعيد فانه كرم جوزه البعض نعم حديث لزوم الكذب وتبديل القول مشكل فالاولى القول باخراجهم عن عموم اللفظ وبانه ليس نسخا ليمتنع فى الخبر و اما القول بان الكذب يجرى فى المستقبل فضعيف جدا وكذا القول بان صدق كلامه عندنا ازلى فلا يتغير والكذب عندكم انما امتنع لقبحه ولاقبح ههنا لتوقف العفو عليه كمن اخبر انه يقتل زيدا غدا فلم يقتله

فى الشرك اقوى على مالا يخفى فلا معنى للنفى والمشهور فى ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة و ترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشية واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل بمقتضى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندكم ووعده بذلك ووفاؤه بما وعد هو المغفرة و العفو ولو سلم فعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيته وارادته فيصح تعليقه بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرحوا به فى كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز فعله ثم الواجب وان كان فعله بالارادة والمشية لا يحسن فى الاطلاق تعليقه بالمشية كقضاء الدين و الوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة فى الفعل والترك على انك اذا تحققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر مادونه ان شاء بل تقييدا للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لايشاء و هذا لا يكون فى الواجب البتة بل فى المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض و بهذا يندفع اشكال آخر و هو ان المغفرة معلقة بالمشية فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشية بل على مجرد الجواز وليس المتنازع وقد يدفع بانه لابد من وقوع المشية ليتحقق الفرق بين الشرك ومادونه على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما يتم على رأى من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه و يجعل العفو عن الكفر جايزا غير واقع وعليه الاشاعرة و كثير من المتكلمين (قال لنا نعين عقلا ٧) تمسكت الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا وهم البلخى واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو و يرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن و القبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجر العاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشايعة فى ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه فى الجملة و بالنسبة الى من لايعلمه الا الله مظنة للاغراء ومفضية الى الاجتراء الاترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتردد فى نيل توفيقها لايزيد على التردد فى نيل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا منقوض بقبول التوبة وتأخير العقوبة وان ادعى وجه مفسدة فى تركهما منعنا انتفاءه فى ترك العفو فان فى العفو لطفا بالعبد فى تأدية وظيفة مزيد الثناء على الله تعالى بالعفو والكرم و الرأفة (قال وسمعا ٦) تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص الواردة فى وعيد الفساق و اصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى فى اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفى التولى عن الزحف و مأوبه جهنم و بئس المصير وفى تعدى حدود المواريث يدخله نارا خالدا

و ذلك لان ازلية الصدق تقتضى ترك العفو وجواز الكذب فى اخباره يفضى الى مفاسد لا تحصى متن (فيها)

فيها واما بالدخول فى العمومات المذكورة فى بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف فى الوعيد والكذب فى الاخبار واللازم باطل فكذا الملزوم واجيب بانهم داخلون فى عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف فى الوعد لوم لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف فى الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى مخلفا ليس بشئ لان كثيرا من افعاله بهذه الحيثية اعنى لايصح اطلاق اسم الفاعل ههنا عليه لايهام النقص كما انه يتكلم بالمجاز ولايسمى متجوزا وكذا لايسمى ماكرا ومستهزئا ونحو ذلك بل مع انه ينجز وعد الثواب لا يسمى منجزا نعم لزوم الكذب فى اخبار الله تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفائه مشكل فالجواب الحق ان من تحقق العفو فى حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة الثابت فان قيل صيغة العموم المتعرية عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لايجرى فى الخبر للزوم الكذب واما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل فى العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شايع من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك وان كان متراخيا بيان لانسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية والقدماء من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتأخرون منهم لايعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف فى الوعيد ويقولون الكذب يكون فى الماضى دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشئ على خلاف ما هو كذب سواء كان فى الماضى او فى المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولانطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لايخرجون معهم ولئن قوتلوا لاينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلى لا يتعلق بالزمان ولايتغير بتغير المخبر به على ما سبق فى بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لابل يجرى على عمومه فى حق العمل بل وفى حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته وهذا البحث مستوفى فى اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب التبصرة بعض البسط وللامام الرازى ههنا جواب الزامى وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فان امتنع كذبه لكونه قبيحا فلم قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد توقف عليه العفو الذى هو غاية الكرم وهذا لكن اخبر انه يقتل

زيد اضدا ظلما فق الشدا اما ان يكون الحسن قتله وهو باطل واما ترك قتله وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجود الكذب وما لا يوجد الحسن الا عنده وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تحصى ومطاعن في الاسلام لا تخفى منها مقال الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العناد وههنا بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار فان غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند شرذمة لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على ما يشعر قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه التفرقة ان العاصي قلما يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب في الوعيد اما قولا لجواز الكذب المتضمن الفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر و يخلده في النار فيجوز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا (قال خاتمة قد اشتهر ٧) من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر الى ان الله تعالى يغفر ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب او الثواب و بهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا وانما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان قول الوعيدية افراط والتفويض الى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ونحن نقول ينبغي ان يكون ما اشتهر منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتأخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا زاد عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم عليه غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبي وذكر امام الحرمين

(في الارشاد)

٧ من المعتزلة ان الفاسق مخلد وان عدم القطع بعقابه ارجاء لكن ينبغي ان يكون هذا مذهب البعض اذ المختار عند الاكثرين هو ان الكبائر انما تسقط الطاعات اذا زاد عقابها على ثوابها وذلك في علم الله واضطربوا فيما اذا تساويا وصرحوا بجواز العفو عقلا وشرعا عند البصرية و بعض البغدادية و عقلا عند غير الكعبي متن

فى الارشاد ان مذهب البصريين و بعض البغداد يين جواز العفو عقلا اوشرعا ولقد مننا بهذا على المعتزلة ان ادركوا ونهجنا لهم منهاجا ان سلكوا والافلهم بعصمة تنجى اوتوبة ترجى (قال المبحث الثالث عشر ٩) فى الشفاعة يدل على ثبوتها النص والاجماع الاان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا فى حط السيئات اما فى العرصات واما بعد دخول النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبائر كقوله عليه السلام ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى اوترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للعفو والشفاعة كثير معنى وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اى لذنوب المؤمنين فيعم الكبائر و بقوله تعالى فى حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فيقصد تقبيح حال الكفرة وتخييب رجائهم بانهم ليسوا كذلك اذ لولم تنفع الشفاعة احدا لما كان فى تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لهم لكنه مع هذا التكلف لايفيد الا ثبوت اصل الشفاعة ولانزاع فيه نعم لو تم ماذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لايجوز ان تكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط المضار فقط والصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان تكون لاسقاط الكبائر لكان فى اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الا ان غاية متشبثهم فى ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة فى طلب زيادة المنافع لكنا شافعين فى حق النبى عليه السلام حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل وفاقا واعترض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد ككون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له اوكون زيادة المنافع محصولة المنة لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يقع المسؤل فضلا عن ان يكون لاجل سؤاله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لاسبيل الى انكاره كقول الشاعر * فذاك فتى ان تأته فى صنيعة * الى ماله لم تأته بشفيع * وكما فى منشور دار الخلافة لسلطان محمود وليناك كورة خراسان ولقبناك بيمين الدولة وامين الملة بشفاعة ابى حامد الاسفرائنى قلنا نعم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا احتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على نفى الشفاعة بالكلية فيخص المطيع والتائب بالاجماع فتبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا الآية والضمير فى لاتقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العاصية وكقوله تعالى من قبل ان يأتى يوم لابيع فيه ولاخلة ولاشفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولاشفيع يطاع اى يجاب بمعنى لاشفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وماللظالمين من انصار الثانى مايشعر بنفى الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولايشفعون

معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبائر وقد يستدل بعموم قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اى لذنوبهم وبان اصل الشفاعة ثابت بالنص والاجماع وليست حقيقة لطلب المنافع على مارءاه المعتزلة والا لكنا شافعين للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته بل لاسقاط المضار وعندكم لاعقاب مع التوبة ولاصغيرة مع اجتناب الكبيرة فتعين كونها لاسقاط الكبائر تمسكت المعتزلة بوجوه الاول عمومات نفى الشفاعة مثل قوله تعالى لايقبل منها شفاعة فما تنفعهم شفاعة الشافعين من قبل ان يأتى يوم لابيع فيه ولا خلة ولاشفاعة ماللظالمين من حميم ولاشفيع يطاع ماللظالمين من انصار والجواب بعد تسليم عموم الازمان والاحوال التخصيص بالكبائر جمعا بين الادلة على ان الظلم المطلق هو الكفر ونفى الناصر لاينفى الشفيع الثانى؛

الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى او مفهوم ما كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ماسبق من الآيات المشعرة بخلود الفساق ولو كانت شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل الشفاعة محمد ولو خصت الشفاعة لاهل الكبائر لكان ذلك دعاء بجعله منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم فى الازمان والاحوال انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفى النصرة لايستلزم نفى الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا للسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثانى بانا لانسلم ان من ارتضى لايتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة المعصية بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل او الجود فانه ليس بمرتضى عند الله تعالى اصلا لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات ولانسلم ان الذين تابوا لايتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لامعنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصى وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم بزعم المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفى الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق فى مسئلة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصى كما فى قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف بالصفات اذا اختص بكرامة منشأها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء اهلية تلك الكرامة الا استدعاء الصفة التى هى منشأ تلك الكرامة الا يرى ان المعالجة وان لم تكن الا للمريض لكن قولك اللهم اجعلنى من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لقوة المزاج فكذا ههنا الشفاعة وان اختصت باهل الكبائر لكن منشأها الايمان وبعض الحسنات التى تصير سببا لرضى الشفيع عنه وميله اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعمل ما يجعله اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا بالمعاصى (قال خاتمة ٣) ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متمايزة عن الصغائر بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهى بالنسبة الى مافوقها صغيرة وبالنسبة الى مادونها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هى دون الكل وانى للبشر ذلك فمن ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التى تشعر بقلة الاكتراث بالدين او التى توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبائر ففى رواية ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد

مرتضى من جهة الايمان والمراد تابوا عن الشرك لان من تاب من المعاصى وعمل صالحا فطلب مغفرته عبث او طلب لترك الظلم الثالث آيات خلود الفساق وقد مر الرابع الاجماع على صحة اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والجواب ان اهلية شفاعته على تقدير العصيان انما هو بالطاعة والايمان متن

٣ (خاتمة) الكبيرة المعصية التى تشعر بقلة الاكتراث بالدين وقيل التى توعد عليها الشارع بخصوصها وقيل الشرك والقتل والقذف والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق والالحاد فى الحرم وقد يراد اكل الربا والسرقة وشرب الخمر متن

في رواية ابي هريرة اكل الربا وفي رواية على السرقة وشرب الخمر (قال المبحث الرابع عشر في التوبة ٧) وهي في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى عباده وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لاتكون توبة واما الندم لخوف النار اوطمع الجنة فهل تكون توبة فيه تردد مبنى على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض آخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والافلا كما اذا كان الغرض بمجموع الامرين لا لكل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لاجل الخوف كما في الآخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي عليه السلام قبول التوبة مالم تظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل ولابد من هذا القطع بان مجرد الترك كالماجن اذا مل مجونه فاستروح الى بعض المباحات ليس بتوبة ولقوله عليه السلام الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لايخطر بالبال لذهول اوجنون اوموت اونحو ذلك وقد لايقتدر عليه لعارض آفة كخرس في القذف وشلل اوجب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك بهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح فيمن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف فما ذكر في المواقف من انقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لايكفي في التوبة لكن لابد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لايشترط في التوبة العزم بل لايصح ويكفي مجرد الندم لايقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول هذا لغو من الكلام لايان لفائدة التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير القدرة قيد للترك لا للعزم اى يجب العزم على ان لايفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة ان يعزم على ان لايفعل لو فرض وجود القدرة بهذا يشعر ما قال في المواقف ان لزاني المجبوب اذا ندم وعزم على ان لايعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم

٧ الندم على المعصية لكونها معصية وهل الندم لخوف النار اوطمع الجنة ولقبح المعصية مع غرض آخر وعند مرض مخوف توبة فيه تردد وقد يزاد قيد العزم على الترك في الاستقبال ويزاد على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك والظاهر انه للبيان دون الاحتراز ومعنى الندم الاسف والحزن وتمنى كونه لم يفعل وعلامته طول الحسرة والبكاء واكتفى المعتزلة باعتقاد انه اساء وانه لو امكنه رد المعصية لردها لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن ولان العاصي مكلف بالتوبة دائما وقد لايمكنه تحصيل الحزن متن

ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع فى عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستيناف واظهار العزم على ترك المعصية فى المستقبل وليس من التوبة فى شئ مالم يتحقق الندم والاسف على مامضى وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدموع ومن نظر فى باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وتأمل فيما يروى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا بالدخول بل الخلود فى النيران مالم يتوبوا هونوا امر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفى بمجرد قول العاصى تبت ورجعت وخواصهم انه يكفى ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن وانما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصى مكلف بالتوبة فى كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف مالا يطاق (قال وهى واجبة ٩) لا نزاع فى وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغاير ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن الصغاير سمعا لا عقلا لسقوط عقوبتها ثم المصرح فى كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزمه بتأخير ساعة اثم آخر يجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى وهل ثبت سمعا ووعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظنى اذ لم يثبت فى ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على رأى البغدادية وبمقتضى العدل والحكمة على رأى الجمهور واحتجوا بان العاصى قد بذل وسعه فى التلافى فيسقط عقابه كمن بالغ فى الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذمه بالضرورة وبان التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون مخلصا واكثر المقدمات مزخرفة ولربما يدعى القطع بان من اساء الى غيره وانتهك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب فى حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه واما احتجاجنا بالاجماع على الابتهال الى الله تعالى فى وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يدفع بان المسؤل هو استجماعها بشرايط القبول فان الامر فيه خطير ووجوب القبول لا ينافى وجوب الشكر لكونه احسانا

٩ وهى واجبة عندنا سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا وعند المعتزلة عقلا لما فيها من دفع الضرر ووجوبها على الفور فاثام التارك متلاحقة وقبولها ثابت عندنا بدليل ظنى وواجب عند المعتزلة ذهابا الى ان العقاب بعد التوبة ظلم لان من بالغ فى الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذنبه ولان التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب ولا طريق سوى التوبة وضعفه ظاهر ثم سقوط العقوبة عند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها وعندنا بمحض الكرم والتوبة الصحيحة عبادة لا يبطل ثوابها بمعاودة الذنب والتوبة ثانيا عبادة اخرى متى

فى نفسه كتربية الوالد لولده يجب شكرها مع وجوبها ثم اختلفوا فى مسقط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابهـا اذ لوكان بنفس التوبة لسقط بتوبة الجاء ويندم العاصى عندمعاينة النـار ورد بمنع الندم فى صورة الالجاء و بمنع كونه القبح فى صورة المعاينة واحتج الاكثرون بانه لوكان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية ولما بقى فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها فى اسقاط عقابها كسائر الطاعات التى تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصى كلها ثم شرب الخمر لايسـقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفوالله تعالى وكرمه وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلا ولا تبطل بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون عبادة اخرى فان قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصى والمؤمن المصر على المعاصى طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصى من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصى واحد وهو التفويض الى مشيئة الله تعالى من غير قطع بالثواب او العقـاب فلارجاء من الطاعات والتوبة ولاخوف من المعصية والاصرار وهذه جهالة جاهلة ومكابرة نابهة قلنا حكم الكل واحد فى انه لايجب على الله تعالى فى حقهم شئ لكن يثيب المطيع والتايب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات و يعاقب العاصى المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فاين التسـاوى وانقطاع الخوف والرجاء نعم خوفنا لاينتهى الى حد اليأس والقنوط اذ لاييئس من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلفت المعتزلة فى انه اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذى ابطله تلك المعصية فقال ابو على وابو هاشم لا لان الطاعة تنعدم فى الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والسـاقط لايعود وقال الكعبى نعم لان الكبيرة لاتزيل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تزيل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة كان لم تكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتأخرين لايعود ثوابه السـابق لكن تعود طاعته السالفة مؤثرة فى استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب فى المستقبل بمنزلة شجرة احرقت بالنار اغصانها وثمارها ثم انطفت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها (قال ولايلزم تجديد الندم كلما ذكر ٧) المعصية لانه قداتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضى منا وابى على من المعتزلة وشبهتهما انه لولم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال الندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولوكان الامر كما ذكر

٧ ولايلزم تجديدها كلما ذكر الذنب خلافا للقاضى والجبائى ولا تعميها متن

لزم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة وقال القاضي انه ان لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذا لعبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها (قال ولا تعميه لتصحيح ٦) المذهب انه تصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على بعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الاعقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها وقد وجدت وشبهة ابي هاشم ان الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبح لا قبحها والتحقيق على ماذكره صاحب التجريد هو ان الدواعي الى الندم عن القبائح وان اشتركت في كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان تترجح بعض الدواعي بامور تنضم اليه كعظم المعصية اوقلة غلبة الهوى فيها فيبعثه ذلك الترجح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجح الداعي بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق منه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل لحسنه قد يترجح البعض فيخصص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون ايقاع هذا البعض لا لحسنه بل لغرض غاية ما في الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل لحسنه رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل الآخر وهذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر (قال ويكفي في الاجمال ٢) يعني يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا ورد بانه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق قالوا ثم ان كانت المعصية في خالص حق الله تعالى كالواجب فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكوة ومثله في ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش والتحقيق ان هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة تستدعي توبة

والعزم وقد وجدت وقال ابو هاشم يجب ان يكون الندم لقبحها وهو شامل للكل ورد بان الشامل للكل هو القبح لا قبحها متن

٢ وان علمت الذنوب مفصلة خلافا لبعض المعتزلة قالوا وفي حق الله تعالى قد يكفي الندم كما في الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى زائد كما في الشرب وترك الصلوة والزكوة في حق العبد لا بد من تسليم حق العبد او بدله ان كان الذنب ظلما كالغصب والقتل ومن ارشاده ان كان اضلالا ومن الاعتذار اليه ان كان ايذاء كالغيبة والتحقيق ان لزوم واجب آخر الا انه قد لا يصح الندم بدونه كرد المغصوب متن

ولا يقدح فى التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما فى الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب (قال المبحث الخامس عشر ٣) فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر قد جرت عادة المتكلمين بايرادهما فى علم الكلام مع انهما بالفروع اشبه وكانهما يشبهان التوبة فى الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام ولهذا بنوا القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما زعم الروافض والكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فقوله عليه السلام مر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو اخياركم فلا يستجاب لكم وقوله عليه السلام من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين فى الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه فان استدل على نفى الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه فى الدين وبما روى عن عايشة رضى الله تعالى عنها انها قالت قلنا يارسول الله متى لا يؤمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر قال اذا كان البخل فى خياركم واذا كان الحكم فى رذالكم واذا كان الادهان فى كباركم واذا كان الملك فى صغاركم اجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصى وبالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا يضركم بعد النهى عنادهم واصرارهم على المعصية او لا يضر المهتدى اذا نهى ضلال الضال وقوله لا اكراه منسوخ بآيات القتال على انه ربما يناقش فى كون الامر والنهى اكراها اما الحديث فلا يدل الا على نفى الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة وانتفاء الفائدة فان من شرائط وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين او مخير مضيق او موسع عين او كفاية وكذا فى المنهى وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهى ليقعا على ما ينبغى ومنها تجويز التأثير بان لا يعلم عدم التأثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعنى فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين قلنا ربما تكون ذلك اذلالا ومنها انتفاء مضرة ومفسدة اكثر من ذلك المنكر او مثله وهذا فى حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل ولا ينكى نكاية بضرب ونحوه لكن يرخص له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن انه يقتل فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكى فيهم بقتل

٣ المبحث الخامس عشر قد انطبق الكتاب والسنة والاجماع على وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فالمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام والا فالامر بالمندوب والنهى عن المكروه ليس بواجب بل مندوب وقوله تعالى عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم معناه اصلحوا انفسكم لاداء الواجبات وترك المعاصى وبالامر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يضركم بعد النهى عنادهم واصرارهم ولا اكراه فى الدين منسوخ بآيات القتال ورخصة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى الترك انما هى عند انتفاء الشرط وهو العلم بوجه المعروف والمنكر وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة متن

اوجرح اوهزيمة (قال ولا يختص بالولاة ٢) كان المسلمون في الصدر الاول و بعده يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقيف على اذن فعلم انه لا يختص بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعام ففيه للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يتعرض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية ان للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضبع ومتروك التسمية عمدا وللشافعي ان يحتسب على الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلاولي ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن ترك احدهما ترك الآخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل بقعة من فيه غناء سقط الفرض عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا نصب لذلك احد تعين عليه فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث وتجسس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدى الجار في جدار الجار يحتسب اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطل شرب البلد وانهدام سوره وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المال في بيت المال يحتسب ويأمر على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهل في الصلوة السرية وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتصدى الافتاء او التدريس او الوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا حجبوا الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا في الصلوة وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام و ينبغي ان يحتسب برفق وسكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ بحسب حال المنكر ذكر في المحيط للحنفية ان من رأى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه وان لج وفي السوءة ادبه وان لج قتله (قال الفصل الثالث في الاسماء والاحكام وفيه مباحث) هذه الترجمة شايعة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل منها في الآخرة من الثواب والعقاب

(وكيفيتهما)

٢ ولا يختص بالولاة الا اذا انتهى الى القتال ولا باهل الاجتهاد الا اذا كان مدركه الاجتهاد ولا بمن لا يرتكب مثله لانهما واجبان متميزان ويسقط بقيام البعض عن الباقين لانه فرض كفاية واذا نصب واحد كالمحتسب تعين عليه وهل يجوز للمجتهد الاعتراض على آخر في محل الخلاف وفيه خلاف

متن

٦ ويتعدى بالباء واللام لملاحظة معنى الاعتراف والاذعان ولماآن مآله الى اخذ الشئ صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم تعلق بالشئ ﴿٢٤٧﴾ باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله و بالملائكة و بالكتاب و بالرسول

وكيفيتهما (قال المبحث الاول الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او التعدية ٦) بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ولماله في التحقيق عائدا الى اخذ الشئ صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم يقع تعليقه بالشئ باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لايليق وآمنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وآمنت بملائكته اي بانهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون لايتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا بنات الله ولاشركاءه وآمنت بكتبه وكلماته اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تتضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الآخر اي بانه كائن البتة وآمنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله ومشيئته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف واما في الشرع فاختلف الاراء في تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او فعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او مع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ماذكرنا ويتناول معرفة الله تعالى بوحدانيته وسائر ما يليق به وتنزهه عما لايليق به وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابي الحسين الصالحي من القدرية وقد يميل اليه الاشعري وستعرف فرقا بين المعرفة والتصديق ومن الناس من يكاد يقول بانه اسم لمعنى آخر غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود بالآخرة الى التصديق على مايراه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقية ماجاء به النبي عليه السلام وقد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يجوز الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية يوجد لامحالة فلا يجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لاضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لايكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وقد لايشترط شئ منهما

و باليوم الآخر و بالقدر و اما في الشرع فاما ان يجعل لفعل القلب فقط او اللسان فقط او كليهما وحدهما او مع سائر الجوارح فعلى الاول هو اسم للتصديق عند الاكثرين اعني تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة وللمعرفة عند السبعة وجهم والصالحي وعلى الثاني للاقرار بشرط المعرفة عند الرقاشي وبشرط التصديق عند القطان و بلا شرط عند الكرامية وعلى الثالث لمجموع التصديق والاقرار وعليه اكثر المحققين الا انه كثيرا ما يقع في عباراتهم مكان التصديق المعرفة او العلم او الاعتقاد وعلى الرابع للاقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالاركان اما على ان يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر وعليه الخوارج اوغير داخل فيه وعليه المعتزلة مختلفين في ان الاعمال فعل الواجبات وترك المحظورات او مطلق فعل الطاعات واما على ان لا يجعل خارجا وعليه اكثر ٧

واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار ومن اضمر الايمان واظهر الكفر لايكون مؤمنا ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحققت فليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير خلاف فى المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى وكثيرا مايقع فى عبارات النحارير من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان فى عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود فى النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه فى الدنيا من الصلوة عليه وخلفه والدفن فى مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار بهذا الغرض لابد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفى مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لاعلى وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابى طالب وان كابرت الروافض غيرمتألين فى انه كان اشهر اعمام النبى عليه الصلاة والسلام واكثرهم اهتماما لشانه واوفرهم حرصا من النبى عليه الصلاة والسلام على ايمانه فكيف اشتهر ايمان حمزة والعباس رضى الله عنهما وشاع على رؤس المنابر فيما بين الناس وورد فى ايمانهما الاحاديث المشهورة وكثر منهما فى الاسلام المساعى المشكورة دون ابى طالب واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر واليه ذهب الخوارج اوغيرداخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فى الاعمال فعند ابى على وابى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت اومندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لاينبغى ان يكون مذهبا لعاقل وقد لايجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده فى النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكى عن مالك والشافعى والاوزاعى رض وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لاينتفى الشئ اعنى الايمان مع انتفاء ركنه اعنى الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس فى دخول الجنة وهو التصديق وحده اومع الاقرار وعلى ماهو الكامل المنجى بلاخلاف

لا السلف وهوالمحكى عن مالك والشافعى ذهابا الى انه قد يطلق على ماهو الاساس فى النجاة وعلى الكامل المنجى بلا خلاف والا فانتفاء الشئ بانتفاء جزئه ضرورى

متن

وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول ام الثانى وذكر الامام فى وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا واما لعمل الجوارح فان كان هو القول فمذهب الكرامية اوسائر الاعمال فمذهب المعتزلة واما لمجموع عمل القلب والجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب فى مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بان النبى عليه السلام ومن بعده كانوا يأمرون بامر معلوم بمثل من غير افتقار الى بيان ولا استفسار الا بحسب المتعلق اعنى ما يجب الايمان به فكيف ذلك قلنا لاخفاء ولاخلاف فى انهم كانوا يأمرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون فى حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد فى ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام كلاهما مع الاعمال وفى ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا لابأس به (قال لنا مقامات الاول ٧) ان الايمان فعل القلب دون مجرد فعل اللسان الثانى انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد والثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفى هو بانتفائها اما المقام الاول فبيانه بنصوص تدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجرى مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك ومن كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الاحال التلفظ لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق فى القلب حتى حال النوم والغفلة الى طريان ضده الذى هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة فى الحال دون الماضى بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق المعنى او وضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لايعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف من غير ان يجعل التصديق جزأ منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول قلنا ان

٧ انه فعل القلب لقوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وفى الحديث اللهم ثبت قلبى على دينك ومن كان فى قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان قالوا فاثابهم الله بما قالوا وايضا شاع الاكتفاء بالكلمتين قلنا الثواب على المقول وهو المعنى او على القول بدلالته عليه والاكتفاء انما كان فى حكم الدنيا وبه عصمة الدم والمال ولذا قال امرت ان اقاتل الناس الحديث

متن

كانت ماموصولة فالقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظى فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى فى النفس وان حمل على النفس فهو نفس التصديق و يدل على ماذكرنا قوله تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالى عن تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لايخالف فى ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الآخر وماهم بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان النبى عليه السلام ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتى الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبى عليه السلام وقال هلاشققت قلبه وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا منى دماءهم واموالهم قلنا هذا فى حق احكام الدنيا وانما النزاع فى احكام الآخرة واذا تأملت فحديث اسامة لنا لاعلينا

(قال المقام الثانى ان الايمان ؟) فى اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل فى الشرع الى معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لايصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر فى الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لايفهم وانما احتيج الى بيان مايجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبى عليه السلام لمن سأله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله ملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن بالله تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبرائيل اتاكم يعلمكم دينكم ولوكان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا لانعم لوقيل انه فى اللغة لمطلق التصديق وقدنقل فى الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو مايعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن ويخالفه التكذيب و ينافيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء فى لفظ الايمان كرويدم باورداشتم راست كوى داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لايشتبه على العوام فضلا عن الخواص والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولايصدق به عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الارب السموات والارض بصائر فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبى عليه السلام وهو معرفته

غير استفسار ولا توقف الا فيما يجب الايمان به وقد بين بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الحديث غاية الامر انه خص بالتصديق بامور مخصوصة ومعناه مايعبرعنه بكرويدن وراستكوى داشتن ويقابله التكذيب وينافيه التردد وهو غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف ولايصدق قال الله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبين الفرق بان المقابل للتصديق الانكار والتكذيب وللمعرفة النكر والجهالة ولهذا قد يفسر بالتسليم وبالعكس وبان التصديق ربط القلب على ماعلم من اخبار المخبر وهو كسبى اختيارى ولهذا يؤمر به و يثاب عليه والمعرفة ربما تحصل بلا كسب ولقد زاد من قال المعتبر فى ٤ (و بين)

و بين التصديق ليصح كون الاول حاصلا للما ندين دون الثانى وكون الثانى ايما نا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالى رحمه الله حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لايكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل وقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باخبار المصدق ولهذا يؤمر ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبى النبوة واظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لايقال فى اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى فى القلب والفعل القلبى ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائى عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبى عليه السلام لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لايحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى هو احد قسمى العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمى اعم لافرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذى فسر به الامام الغزالى التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه معناه گردن دادن وگرويدن وحق داشتن مرا نرا كه حق دانسته باشى ويؤيده ماذكره امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لايثبت كلام النفس الامع العلم ونحن نقول لاشك ان التصديق المعتبر فى الايمان هو مايعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وباور كردن وراست گوى داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق داشتن اذا اضيف الى الحكم ولايكفى مجرد العلم والمعرفة الخالى عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر ومطارح فكر لابد من التنبيه عليها ولاغنى من الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المأمور به مقدورا واختياريا انه يلزم ان يكون البتة من مقولة الفعل التى ربما ينازع فى كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان فى نفسه من الاوضاع والهيئات

ف الايمان التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا يمتاز عما جعل فى المنطق مقابلا للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقا فى اللغة فلا يكون ايمانا فى الشرع كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا هو ايقاع النسبة اختيارا او العلم كيفية نفسانية او انفعال متن

كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو قل انظروا ماذا فى السموات والارض اوالانفعالات كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لامجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به اختياريا مقدورا مثابا عليه لاينافى كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لولزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز انيكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما فى سائر الواجبات الثانى انابن سينا وهو القدوة فى فن المنطق والثقة فى تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوى المعبر عنه فى الفارسية بكرويدن المقابل للتكذيب قال فى كتابه المسمى بدانش نامه علائى دانش دوكونه است يكى دريافتن ودررسيدن وآنرا بتازى تصور خوانند ودوم كرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند وهذا صريح بان ثانى قسمى العلم هو المعنى الذى وضع بازائه لفظ التصديق فى لغة العرب وكرويدن فى لغة الفرس ونفى لما عسى يذهب اليه معاند من ان كرويدن فى المنطق غيره فى اللغة وقال فى الشفاء التصديق فى قولك البياض عرض هو ان يحصل فى الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة فى الذهن على مايفهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت او الانتفاء الذى بين طرفى المؤلف الى مافى نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعنى صادق داشتن وكرويدن وبينه بانه ضد التكذيب الذى معناه النسبة الى الكذب اعنى كاذب داشتن وبهذا يندفع مايقال ان الحكم فعل اختيارى هو الايقاع او الانتزاع فكيف يكون نفس التصديق اوجزءه والتصديق قسم من العلم الذى هو من مقولة الكيف او الانفعال ونعم ماقال من قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قديكون بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقديكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب انيكون من الاول فان قيل فاية بين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائى ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعى الا كون التصديق المنطقى على مايفسره رئيسهم لا على مايفهمه كل ساح وحلاج هو التصديق اللغوى المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وانه لايصح حينئذ ت القول واطباق القوم على ان المعتبر فى الايمان هو اللغوى دون المنطقى

بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على قصد تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالى عن الاذعان والقبول تصورا اوخارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام فى امكان الايقان بدون الاذعان وفى كون بعض الكفار موقنين بجميع ماجاء به النبى عليه السلام غير مصدقين وفى ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كما فى القاء المصحف فى القاذورات الثالث انا لانفهم من نسبة التصديق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر فى الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ماهو قاعدة المأمور به واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر فى مفهوم التصديق اللغوى فممنوع بل معلوم الانتفاء قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة الرابع انه وقع فى كلام كثير من عظماء الله وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغى ان يحمل على العلم التصديقى المعبر عنه بكرو يدن ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه فى الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ماذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل قد ذكر امام الحرمين والامام الرازى وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس متعين ان يكون علما او ارادة بل كل مايحصل فى النفس من حيث يدل عليه بعبارة او كتابة او اشارة فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعانى مغايرا لما هو حاصل فى النفس باتفاق الفرق والالكان انكاره انكارا للتصديق والطلب والاخبار والاستخبار وسائر مايحصل فى القلب وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعانى فالقول بان الايمان كلام النفس لايكفى فى التفصى عن مطالبة انه من اى نوع من انواع الاعراض واية مقولة من المقولات ولا مخلص سوى تسليم انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار وليت شعرى انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر

والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوى التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لايعنون بالمعرفة التى لاتكفى فى الايمان معرفة حقية جميع ماجاءبه النبى عليه الصلاة والسلام قال ابو المعين النسفى فى تبصرة الادلة لايلزم من انعدام العلم انعدام التصديق فانا آمنا بالملائكة والكتب والرسل ولانعرفهم باعيانهم والمعاندون يعرفون ولايصدقون كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب فدل على انفكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة على ماذهب اليه جهم ابن صفوان الخامس ان ماذكر من اعتبار الاختيار فى نفس التصديق اللغوى وكون الحاصل بلاكسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القى عليهم والانبياء بما اوحى اليهم والمصدقين بماسمعوا من النبى عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلاكسب كمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبى عليه السلام فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حدسى وربما يقع فى القلب من غير اختيار ولاينضم اليه التصديق الاختيارى المأمور به وكل هذا موضع تأمل فان قيل لاشك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة وعلماء الامة وارد وفى قوله تعالى فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وان امكنت مناقشته وقوله تعالى وما زادوهم الا ايمانا وتسليما مجادلة ففى اتحاد المفهوم لاغير فما بال اقوام شددوا النكير او اكثروا المدافعة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه الى اختراع مذهب فى الاسلام وزيادة ركن فى الايمان قلنا لانه كان يزعم اولا ان التسليم امر زائد على التصديق الذى اعتبره العلماء لم ينكشف على من قبله من الاذكياء واعترف بانه انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من العمر مع ان السلف قد صرحوا بان المراد به مايعبر عنه فى الفارسية بكرويدن وباور داشتن وبذيرفتن وراست كوى داشتن وانه لا يكفى مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ماتلونا من الآيات فكاد يفضى ذلك الى نسبة نفسه مدة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاصرار على انه لابد من امر وراء التصديق والاقرار ولانه اخذ لفظ التصديق مهجورا مع كونه فى مابين الانام مشهورا وعلى وجه الايام مذكورا وبنى الامر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لاحظ لاهل التصديق دون التسليم من الايمان وربما يرى الواحد من غلاة الفريقين وجهلة القبيلين يتميز من احد اللفظين ولايكتفى بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر فى التسليم تحقيقات وتدقيقات لم تخطر ببال الكثير من المسلمين بل لايفهمهما الا الاذكياء من ائمة الدين فاتخذها جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص

ان الاعمال غير داخلة فى حقيقة الايمان لما ثبت انه اسم للتصديق ولانقل وانه لاينفع عند معاينة العذاب ولاعمل وان المؤمن قد يؤمر و ينهى ﴿٢٥٥﴾ مثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين آمنوا

حتى استفتوه فى شان بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فافتى بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده هو فى تحقيق الايمان مع انك اذا تحققت فبعض منازعاتهما لفظى وبعضها اجتهادى الى غير ذلك من امور قصد بها صلاح الدين ونفع الجاحدين لكنها ادت الى ما ادت وافضت الى ما افضت لما انه ترك الارفق الى الاوفق والاليق الى الاوثق ولا عليه فانه قد بذل الجهد فى احياء مراسم الدين و اعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل اليقين واعلى درجته يوم اللقاء فى عليين (قال المقام الثالث ٤) الاعمال غير داخلة فى حقيقة الايمان لوجوه الاول ما مر انه اسم التصديق ولا دليل على النقل الثانى النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب و يسمى ايمان اليأس ولا خفاء فى ان ذلك انما هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص الدالة على الاوامر والنواهى بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان الايمان و الاعمال امران متغايران كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا و من يأته مؤمنا قد عمل الصالحات و من يعمل من الصالحات و هو مؤمن و سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لاشك فيه وجهاد لاغلول فيه وحج مبرور والخامس الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصى قد يجتمعان كقوله تعالى الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم و الذين آمنوا و لم يهاجروا و ان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق و ان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان اسما للطاعات فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقر مؤمنا قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر فادركه الموت مات مؤمنا قال فى التبصرة قد اجمع المسلمون على تحقيق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما لكل عمل على حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين الثامن ان جبرائيل عليه السلام لما سأل النبى عليه السلام عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت المعتزلة نحن لاننكر استعمال الايمان فى الشرع فى معناه اللغوى اعنى التصديق لكنا ندعى نقله عن ذلك الى معنى شرعى هو فعل الطاعات وترك المعاصى لان المفهوم من اطلاق المؤمن فى الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام المجراة على المؤمنين دون الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوى ورد بانا لاندعى كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق بامور مخصوصة كما فى الحديث المشهور فان اريد بالنقل هذا عن المعنى اللغوى بمجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه

لاتقدموا والنصوص الدالة على انهما امران متغايران مثل الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقد يتفارقان مثل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وللاجماع على ان الايمان شرط العبادة وعلى ان من صدق واقر فات قبل ان يعمل فمؤمن وقالت المعتزلة نحن لا ننكر اطلاق الايمان على التصديق بالامور المخصوصة لكنا ندعى نقله الى الاعمال بوجوه الاول انها الدين لقوله تعالى وذلك الدين القيم اشارة الى المذكور من اقامة الصلوة وغيرها والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجئ واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك اشارة الى الاخلاص او التدين والانقياد وان يراد ان الدين المعتبر عند الله دين الاسلام وسنتكلم على كون الاسلام هو الايمان الثانى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قلنا اريد الكامل الثالث وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم ٥

و الى بيت المقدس قلنا مجاز و المراد تصديقكم بوجوبها الرابع قاطع الطريق يخزى لانه يدخل النار لقوله تعالى ولهم في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى لقوله ﴿٢٥٦﴾ تعالى حكاية ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته والمؤمن لايخزى لقوله تعالى يوم لايخزى الله النبي والذين آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان الذين آمنوا معه هم الصحابة الخامس قوله صلى الله عليه وسلم لايزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن قلنا تغليظ السادس لوكان مجرد التصديق لماكفر بشئ من الافعال والاقوال قلنا يجوز ان يجعل الشارع بعض المعاصي امارة التكذيب كسجدة الصنم السابع قد يثبت التصديق مع نفي الايمان الشرعي وما يؤمن اكثرهم بالله الاوهم مشركون ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية قلنا لان الاول تصديق بالله وحده والثاني باللسان فقط الثامن الايمان ينبئ عن استحقاق غاية المدح على مايشعر به قوله تعالى انه كان من عبادنا المؤمنين فينا في استحقاق الذم الكبير قلنا العاصي استحق كلا من وجه وانما غاية المدح لكامل الايمان ﴿متن﴾

بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وماامروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة و يؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اى ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عندالله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجئ واجيب اولابان ذلك مفرد مذكر وجعله اشارة الى جملة ماسبق تأويل ليس اولى واقرب من جعله اشارة الى الاخلاص او التدين والانقياد ولما سبق من الامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوى اوقريبا منه الاترى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عندالله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه ان التدين بكون الشهور اثنى عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم على ان ههنا شيئا آخر وهو ان الدين فى تلك الآية مضاف الى القيمة لاموصوف كما فى هذه الآية والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما فى قوله تعالى مخلصين له الدين وحينئذ سقط الاستدلال بالكلية وثانيا ان معنى الآية الثانية ان الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التى تعتبر غالبا اضافتها الى الرسول لاتكون نفس الاسلام الذى هو صفة المكلف وثالثا بما سيجئ من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثانى قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا الآية واجيب بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وماكان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها او بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس اوهو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ومشروطة به ودالة عليه على ما قال النبي عليه الصلوة والسلام بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة الرابع ان كل قاطع الطريق يخزى يوم القيامة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم فى الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولاشئ من المؤمن يخزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لايخزى الله النبي والذين آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لاكل مؤمن ولايصح لهم التمسك بقوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل هب ان ليس فى الذين آمنوا معه قاطع طريق لكن لاشك ان فيهم العاصى والباغى و بهذا يتم الاستدلال قلنا انما يتم لو ثبت بالدليل انه لايعفى عنه ولايثاب عليه بل يدخل النار البتة وان الآيات الثلث مجراة على العموم الخامس قوله عليه

(السلام)

السلام لايزنى الزانى وهومؤمن لايسرق السارق وهو مؤمن لاايمان لمن لاامانة له لاايمان لمن لاعهدله واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة فى الوعيد كقوله تعالى فى تارك الحج ومن كفر فان الله غنى عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان زنى وان سرق حتى قال وان رغم انف ابى ذر السادس لوكان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بشئ مؤمنا وعلى تقدير التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لايكون بغض النبى عليه السلام والقاء المصحف فى القاذورات وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا مادام تصديق القلب بجميع ماجاء به النبى عليه السلام باقيا واللازم منتف قطعا واجيب بان من المعاصى ماجعله الشارع امارة عدم التصديق تنصيصا عليه اوعلى دليله والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال السابع ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفى الايمان الشرعى بقوله تعالى ومايؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الاخر وماهم بمؤمنين واجيب بان الاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثانى تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكماك قوله تعالى فى آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب الاليم فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذى هو رأس الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال ولامنافاة وماتقع فى معرض المدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ماهو مذهب السلف (قال خاتمة ٣) كما اختلفت الامة فى حكم صاحب الكبيرة فكذلك فى اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لامؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصرى منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الاعمال من الايمان فالآن نشير الى دفع باقى شبههم وشبه الخوارج ومن يسميه بالمنافق فمن شبه المعتزلة مااحتج به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه اجتمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا فى كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف فيه والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة

٣ صاحب الكبيرة عندنا مؤمن وعند المعتزلة لامؤمن ولاكافر وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصرى منافق ومن شبه المعتزلة ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك للمختلف فيه وهو الايمان والكفر وفساده ظاهر ومنها ان له بعض احكام المؤمن كعصمة الدم ﴿٢٥٧﴾ والمال وبعض احكام الكافر كالذم وسلب اهلية الامامة والقضاء والشهادة فله منزلة بين المنزلتين واسم بين الاسمين قلنا ذاك ليس احكام الكفر خاصة وماقيل انه ليس بمؤمن بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم رجوع على المذهب وللخوارج النصوص الناطقة بكفر العصاة وبانحصار العذاب على الكفار مع ان الفاسق معذب وبان الفاسق مكذب بالقيامة وبآيات الله وبان مقابل المنفى كافر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن كفر فان الله غنى عن العالمين ومثل ان العذاب على من كذب وتولى لايصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى ومثل واما الذين فسقوا فمأويهم النار الى قولهم كنتم بها تكذبون بآياتها هم اصحاب المشأمة ومثل وسيق الذين (٣٣) (نى) كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا والجواب لدفع بالتخصيص وبالحمل على التغليظ وبصرف المطلق الى الكمال ونحو ذلك وللقائلين بكونه منافقا بان عصيانه دليل على كذبه فى دعوى التصديق وبان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم جعل الكذب والخيانة واخلاف الوعد

والغسل والصلوة عليه والدفن فى مقابر المسلمين و بعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ماجعلتموه احكام الكافر خواصه التى لاتتجاوزه الى المؤمن اصلا كما فى احكام المؤمن وهذا نفس التنازع فانها عندنا تعم الكافر وبعض المؤمنين وفى كلام المتأخرين من المعتزلة مايرفع النزاع وذلك انهم لاينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذى نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان و بين منزلة الكفر بالاتفاق و كأنه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال فى نفى الصفات انا نريد ماهو من قبيل الاعراض والا فقدماؤهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره و اما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر و منهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة و تمسكوا بوجوه الاول النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى فى تارك الحج ومن كفر فان الله غنى عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبى عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله ومن مات و لم يحج فليمت ان شاء يهوديا و ان شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فيختص من لم يحكم باليهود ولانا لم نتعبد بالحكم بالتورية على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر ثم التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام له و تغليظ فى الوعيد عليه و كذا الحديث الوارد فى هذا المعنى فى ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال و المراد بالفاسقين فى قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون فى الفسق والمتمردون المنهمكون فى الكفر للقطع بان الفسق لاينحصر فى الكفر بعد الايمان الثانى الآيات الدالة على انحصار العذاب فى الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزى اليوم و السوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى قلنا المراد الكامل الهائل من العذاب والخزى و النار للقطع بتعذيب غير المكذبين او الحصر غير حقيقى بل بالاضافة الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث الآيات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيامة او بآيات الله ولاشك ان المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون وقوله تعالى يتساءلون

٦ من علامات النفاق واجيب بمنع الاول وحمل الثانى على تهويل شان تلك المعاصى متن

عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشأمة فانه يفيد قصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين واولئك هم المفلحون اصحاب الجنة هم الفائزون فيكون كل من هو من اصحاب المشأمة مكذبا بالآيات فنجعلها كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب المشأمة ونجعل النتيجة صغرى لقولنا كل مكذب بآيات الله كافر قلنا لاخفاء في ان كل فاسق ليس بمكذب فيحمل الاوليان على الكفار المكذبين والثالثة على التأكيد دون القصر ولو سلم فذلك عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون لقصر المسند اليه على المسند كقولهم الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقي فيكون المعنى ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب المشأمة ولاينعكس كليا الرابع مايدل على كون الكافر في مقابلة المتقي من غير ثالث ولاشك ان الفاسق ليس بمتق فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لادلالة على نفي قسم ثالث الخامس ان الفاسق آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى انه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله تعالى او التوبة من نفسه وبهذا يندفع مايقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيق التوبة فان قيل هو يعتقد انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك فهو كا واجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلي وهو ان اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بماجاء به النبي عليه السلام كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل فيها يده ونقلي وهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان والجواب من الاول انه وان كان يخاف العذاب لكن يرجو الرحمة ويامل توفيق التوبة او يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية وعن الثاني بانه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقا للقطع بان من وعد غيره عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا تاملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر حسناته ويظهر سيئاته (قال المبحث الثاني في الاسلام ٣) الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى آمنت بماجاء به النبي عليه السلام صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولايظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لايعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ماقال في التبصرة الايمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر

والعكس في حق الاسم والحكم والدار للاجماع على ذلك والشهادة النصوص مثل ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه مع ان الايمان مقبول وفاقا ومثل قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ومثل قل لاتمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان احتج المخالف بتغايرهما لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وتعاطفهما كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فزادهم الا ايمانا وتسليما وتخالفهما في البيان بعد الاستفسار كقوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الى الآخر والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر قلنا لانزاع في

اطلاقه على الاستسلام والانقياد الظاهر وتغاير المفهوم كاف في صحة العطف وفي الحديث بيان لمتعلق الايمان ٤

لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من طريق المراد منهما على معنى واحد ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الاخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم اومسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا او الآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما أخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الابقبول الامر والنهي فالايمان لاينفك من الاسلام حكما فلايتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولايكون مسلما او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لايكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عليه السلام ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لارابع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لايكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على منسق وقد عرفت مافيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي عليه السلام والايمان كذلك وان استمر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عليه السلام ولفظ الايمان في فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا مايفتقر في الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اى فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين الااهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولايتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لوقيل انه لايتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الابعض النحاة لكان شيئا لابالعكس على ماسبق الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الابعض الناس وقد يستدل بسوق احد الاسمين مساق الاخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لاتمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الامن يؤمن بآياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهبت الحشوية

٤ وشرايع الاسلام وقد ورد مثله في الايمان متن

و بعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي وتمسكا باثبات احدهما ونفي الاخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و بعطف احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية فما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام و بان جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل النبي عن كل منهما على حدة واجاب النبي لكل بجواب وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى آخره فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع الامرين الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المنبئ عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع صريحا في بعض الروايات وعلى ما قال النبي عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق (قال المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة ٩) وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رحمه الله وكثير من العلماء ان الايمان يزيد و ينقص و عند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال فمتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على

٩ ان الايمان يزيد و ينقص ومنعه الجمهور لما انه اسم للتصديق البالغ حد اليقين وهو لايتفاوت وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعة ولهذا قيل الخلاف مبني على الخلاف في تفسير الايمان لكنه انما يصح اذا لم يجعل ترك العمل خروجا عن الايمان وحينئذ يكون التفاوت في كمال الايمان لا في اصله واجيب بعد تسليم ان التصديق هو اليقين وان اليقين هو المعتبر في حق الكل بمنع قبوله التفاوت كما في اليقين الضروري والنظري بعد زوال التردد والخفاء تمسك القائلون بالتفاوت بان ايمان آحاد الامة لا تساوي ايمان الانبياء قطعا و بالنصوص الصريحة في ذلك واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا وفي الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة واجيب بان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات والاعداد او بحسب زيادة ما يجب الايمان به عند ملاحظة التفاصيل او المراد زيادة ثمراته وانواره متن

الطاعة ـ مر اوهلنا وقد مال اليه القلانسي فلايبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لايوثر هذا لايقال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى بان لايحتمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لامرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولاايمان دونه ليكون نقصانا واما ثانيا فلان احدا لايستكمل الايمان حينئذ والزيادة على مالم يكمل بعد محال لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال او التروك كما هو مذهب المعتزلة والخوارج لاعلى من يقول ببقائه مابقى التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا تكون فى كمال الايمان لافى اصله ولهذا قال الامام الرازى وجه التوفيق ان مايدل على ان الايمان لايتفاوت مصروف الى اصله ومايدل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه ولقائل ان يقول لانسلم ان التصديق لايتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما فى التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه امانفس الاعتقاد القابل للتفاوت اومبنى عليه قلة وكثرة كما فى التصديق الاجمالى والتفصيلى الملاحظ لبعض التفاصيل واكثر واكثر فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بماجاء به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لايقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت لايتصور الاباحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق وان المراد به مايبلغ حدا لا اذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بكرويدن ليكون تصديقا قطعيا فلانسلم انه لايقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكفاك قول الخليل صلى الله تعالى عليه وسلم مع ماكان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن على رضى الله تعالى عنه لوكشف الغطاء ماازددت يقينا على ان القول بان المعتبر فى حق الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب الذى لايخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر احتج القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان آحاد الامة بل المنهمك فى الفسق مساويا لتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة فى هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا ومازادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قلنا يارسول الله ان الايمان هل يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضى الله تعالى عنه وروى مرفوعا لووزن ايمان ابى بكر بايمان هذه الامة لرجح به واجيب بوجوه الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات وهذا ماقال

امام الحرمين ايمان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يفضل ماعداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لايبقى فيقع للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فثبت للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اعداد من الايمان لايثبت لغيره الابعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لانزاع فيه وما يقال ان حصول المثل اليه بعد انعدام الشئ لايكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لاينافى ذلك الثانى ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا امنوا فى الجملة وكان يأتى فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون فى ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على مايتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره فى القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصى وهذا مما لاخفاء فيه وهذه الوجوه جيدة فى التأويل لوثبت لهم ان التصديق فى نفسه لايقبل التفاوت والكلام فيه (قال المبحث الرابع ٨) ذهب كثير من السلف وهو المحكى عن الشافعى رضى الله تعالى عنه والمروى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال اناموٴمن ان شاء الله تعالى ومنعه الاكثرون وعليه ابوحنيفة رضى الله تعالى عنه واصحابه لان التصديق امر معلوم لاترددفيه عند تحققه ومن تردد فى تحققه له لم يكن موٴمنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان يترك بل يقال اناموٴمن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته وجوه الاول انه للتبرك فى ذكر الله والتأدب باحالة الامور الى مشية الله والتبرؤ عن تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد فى العاقبة والمآل وهذا يفيد مجرد الصحة لاايثار قولهم اناموٴمن ان شاء الله على اناموٴمن حقا ولايدفع ماذكر من دفع الايهام ولايبين وجه اختصاص التأدب والتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات والثانى ان التصديق الايمان المنوط به النجاة امر قلبى خفى له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لايأمن ان يشوبه شئ من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهى الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم له بذلك فلذلك يفوض حصوله الى مشية الله وهذا قريب لولا مخالفته لمايدعيه القوم من الاجماع ولما ذكر فى الفتاوى من الروايات الثالث وعليه التعويل ماقال امام الحرمين ان الايمان ثابت فى الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذى هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك فى الايمان الناجز ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحيوة واول منازل الآخرة ولاخفاء فى ان الايمان المنجى والكفر المهلك مايكون فى تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لاماثبت اولا وتغير الى

٨ المذهب صحة الاستثناء فى الايمان حتى انه ربما يؤثر انا موٴمن ان شاء الله على انا موٴمن حقا ومنعه الاكثرون لدلالته على الشك او ايهامه اياه لااقل ولنا وجوه الاول انه للتبرك والتأدب لاللشك والتردد والثانى ان الايمان المنجى امر خفى لايأمن الجازم بحصوله ان يشوبه شئ من المنافيات من حيث لايعلم فيفوضه الى المشيئة الثالث وعليه التعويل انه الشك فيما هو آية النجاة وهو ايمان الموافاة لا فى الايمان الناجز وليس معنى قولهم العبرة بايمان الموافاة ان الناجز ليس بايمان حقيقة بل انه ليس بمنج وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فالسعيد سعادة الموافاة لايتغير الى شقاوة الموافاة وانما التغير فى الناجز متن

الضد فلهذا يرى الكثير من الاشاعرة يبنون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها يعنى ان ذلك هو المنجى لابمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم مايقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى كما لا يصح ان يقول انا حى ان شاء الله تعالى واذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا عندالله تعالى وفى علم الله وان كان الله تعالى يعلم انه يتغير عن تلك الحال واذا كان مؤمنا فى الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الولى عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما يحكى عنهم من ان السعيد لايشقى والشقى لايسعد وان السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه فمعناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة التى هى سعادة الموافاة فهو لايتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا فى الولاية والعداوة وان السعيد الذى يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لايشك المؤمن فى ثبوت الايمان وتحققه فى الحال ولا فى الجزم باثبات والبقاء عليه فى المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذى هو آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات بمشيئة الله جريا على مقتضى قوله تعالى ولاتقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حيوتنا اليه ومماتنا عليه وختم لنا بالحسنى ويسر لنا الفوز بالذخر الاسنى بالنبى وآله (قال البحث الخامس ٩)

٩ الجمهور على صحة ايمان المقلد لان التصديق لايتوقف على ثبات الاعتقاد بل جزمه وعدم النفع قياسا على ايمان اليأس بجامع عدم مشقة النظر والاستدلال التى بها الثواب فاسد اوعلى تقدير ثبوت مثله بالقياس فالعلة فى الاصل كونه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة وانه لم يبق حينئذ للعبد قدرة التصرف فى نفسه والاستمتاع بها متى

ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه فى الدنيا والآخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر فان قيل لايتصور التصديق بدون العلم لانه اما ذاتى للتصديق او شرط له على ماسبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق يستند الى سبب من ضرورة او استدلال قلنا المعتبر فى التصديق هو اليقين اعنى الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذى لايخطر معه النقيض بالبال فى حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولانعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال القيمة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولانعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون النبى عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لان المراد العلم بما حصل التصديق به ونحن نعلم من الانبياء والملائكة مانصدق به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعى وانما الكلام فى العكس فان قيل نحن لاننفى كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعى انه لاينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفعه على ماذكره الشيخ ابومنصور الماتريدى معلل بان العبد لايقدر حينئذ ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقاله عن معرفة وعلم

٦ واما المانعون فالشيخ لايشترط الكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة فى كل مسئلة من الاصول بل انتفاء الاعتقاد فيها على دليل حتى لوانتفى لم يكن ﴿ ٣٦٥ ﴾ مؤمنا وحمله على نفى كمال الايمان لاخلاله بالواجب ممالايتصور فيه نزاع والمعتزلة يشترطون حتى لو انتفى انتفى الايمان وهو ظاهر البطلان الا اذا اريد الوجوب على الكفاية فيصير مسئلة صاحب الكبيرة وعن بعضهم ان وجوب النظر انما هو فى حق البعض واما العاجز كالعوام وبعض العبيد والنسوان فلا يكلف الا بتقليد المحق والظن الصائب وقيل كانوا سماع اوائل الدلائل التى تسارع الى الافهام فان فهموا فهم اصحاب الجمل والا فليسوا مكلفين والمتأخرون على ان ليس الخلاف فى اجراء احكام الاسلام بل فى آية هل يعاقب عقوبة الكافر فقيل نعم لانه جاهل بالله ورسوله وقيل لا بل ينتقص عقابه بماله من التصديق ثم الخلاف فيمن نشأ فى شاهق الجبل

استدلالى فان الثواب على الايمان انما هو بمقابلة مايحمله من المشقة وهى فى آداب الفكر وادمان النظر فى معجزات الانبياء او فى محدثات العالم والتمييز بين الحجة والشبهة لافى تحصيل اصل الايمان قلنا النص انما قام على عدم نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد والاجماع ايضا انما انعقد عليه او التمسك بالقياس لو سلم صحته فى الاصول فلا نسلم ان العلة ماذكرتم بل ذهب الماتريدى وكثير من المحققين الى ان ايمان اليأس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لايبقى للعبد حينئذ قدرة على التصرف فى نفسه والاستمتاع بهما لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة اذربما يموت العبد فيه فينتقل الى عذاب الآخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير الجاء ولاقصد دفع العذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف فى النفس (قال واما المانعون ٦) يعنى القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح اوليس بنافع فمنهم من قال لايشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلى فى كل مسئلة بل يكفى ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة او تواترا او على الاجماع فيقبل قول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لابد من ابتناء الاعتقاد فى كل مسئلة من الاصول على دليل عقلى لكن لايشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى حتى حكى عنه انه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبدالقاهر البغدادى ان هذا وان لم يكن عند الاشعرى مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعرى انه لايكون مؤمنا على الكمال كما فى ترك الاعمال والا فهو لايقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لاخلاف معه على التحقيق ومنهم من قال لابد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل مايورد عليه من الاشكال واليه ذهبت المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شئ من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا طرأت وتمنع من الدخول فيه اذا قارنت فهى مسئلة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكفى فى الايمان او لاينفع فمسئلة اخرى وبهذا يشعر تمسكاتهم وهى وجوه الاول ان حقيقة الايمان اذخال النفس فى الامان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا وملتبسا عليه على انه افعال من الامن للتعدية او للصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل متعلقا بالمخبر مثل آمنت به وله لابالسامع فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه آمنه من المخالفة والتكذيب على ماصرح به

ولم يتفكر فاخبر بما يجب عليه اعتقاده فصدق واما من نشأ فى دار الاسلام ولو فى دار الاسلام ولو فى الصحارى وتواتر عنده حال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فمن اهل النظر

متن

المعتزلة و ذلك بالتصديق سواء كان عن دليل اولا ولوسلم فلاامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثانى ان الواجب هو العلم وذلك لايكون الا بالضرورة او الاستدلال ولاضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع فى وجوب النظر والاستدلال بل فى ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان الاصل الذى يقلد فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما ان يعلم بالتقليد فدور او بالدليل فتناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيته بالدليل كالاحكام التى علم بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليدا اهل يكون مؤمنا يجرى عليه احكام المؤمنين فى الدنيا والاخرة وان كان عاصيا بتركه النظر والاستدلال واما ما يقال ان القول بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان كان فتناقض فمغالطة ظاهرة لايقال المقصود ان التقليد لايكفى فى الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام و بعض هذه الوجوه يفيد ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه حكى عن الكعبى وابن ابى عياش وجمع اخر من المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر فى الادلة وتمييزها عن الشبه لكنهم كلفوا تقليد المحق دون المبطل والظن الصائب دون الخطاء وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا اوائل الدلائل التى تتسارع الى الافهام فان فهموا اكفاهم وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون تلخيص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم فى الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذى يعتقد الجمل التى اتفق عليها اهل الملة ولايدخل فى الاختلافات بل يعتقد ان ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هى ان الله تعالى واحد لاشريك له ولامثل له وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل فى قضائه صادق فى اخباره لايحب الفساد ولايرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وانه مصيب حكيم محسن فى جميع افعاله وفى كل ماخلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب ليتذكر من فى سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة على من علم انه لايؤمن ويأبى وان الرضاء بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ماشاء كان وما لم يشألم يكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء لاكالاضلال الذى علم به الشيطان

(الى غير)

الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون فى الاستدلال ولم تزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك و يجرون عليهم احكام المسلمين فما وجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لاصحة لايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف فى هولاء الذين نشأوا فى ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبى عليه السلام وما اوتى به من المعجزات ولافى الذين يتفكرون فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر فى ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بمايفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما مايحكى عن المعتزلة من انه لابد فى صحة الاسلام من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبهة فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الاسلام والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية فوفاق اذ لابد فى كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبه ومجادلة الخصوم وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث لايسقط بفعل البعض ففيه الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر فى الكلام وسمع من الامام انه لاخلاف فى اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف فى كفره راجع الى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر و مثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام فى حق الاحكام وقال بعض ذوى التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينتقص عقابه لذلك (قال المبحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شانه ۸) وهذا معنى عدم تصديق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى بعض ماعلم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه صلى الله تعالى عليه وسلم فى شئ مما علم مجيئه به على ماذكره الامام الغزالى لشموله الكافر الخالى عن التصديق والتكذيب واعتذار الامام الرازى بان من جملة ماجاء به النبى ان تصديقه واجب فى كل ماجاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه فى ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف فى القاذورات اوشد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى جميع ما جاء به وحينئذ يبطل عكس التعريفين وان جعلت ترك المأمور به او ارتكاب المنهى عنه علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طردهما بغير الكفرة من الفساق قلنا لوسلم اجتماع التصديق المعتبر فى الايمان مع تلك الامور التى هى كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب

۸ وهو اعم من التكذيب لشموله الكافر الخالى من التصديق والتكذيب وقال القاضى هو الجحد بالله وفسر بالجهل ورد بان الكافر قديعرف الله و يصدق به والمؤمن قد لا يعرف بعض احكامه فاجيب بان المراد الجحد به فى شئ مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا او تفصيلا وقالت المعتزلة هو قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب وفيه خفاء ظاهر فان قيل قد يكفر المكلف ببعض افعاله مع ان تصديقه بحاله قلنا لوسلم فيجوز ان يكون بعض المحظورات علامة التكذيب دون البعض و ذلك الى الشارع وكذا بعض تأويلات فى لاصول

متن

فحكم بكفر من ارتكبه و بوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار و بعضها لا كالزنا وشرب الخمر و يتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله فى كتب الفروع و بهذا يندفع اشكال اخر وهو ان صاحب التأويل فى الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم البارى بالجزئيات فان تأويلاتهم ليست بابعد من تأويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة فى خلاف مذهبهم وذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتأويله تكذيب للنبى بخلاف البعض ثم لا يخفى ان المراد التكذيب اوعدم التصديق من المكلف ليخرج الصبى العاقل الذى لم يصدق او صرح بالتكذيب واما عند القائلين بصحة ايمانه و بانه يكفر بصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضى الكفر هو الجحد بالله وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين به وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده اووحدانيته اوشئ من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين فى الاصول لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد به فى شئ مما علم قطعا انه من احكامه اوالجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وحينئذ يطرد و ينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبى عليه السلام اوعدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير توسط النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ككفر ابليس و قالت المعتزلة هو ارتكاب قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء فى ان هذا من احكام الكفر لا ذاتياته ولا لوازمه البينة التى ينتقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الاعلى ما هو اشد انواع الكفر و ان اريد اعظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصى و ان اريد بالنسبة الى الفسق و قد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر فدورا و بالخروج من طاعة الله بكبيرة ومن الكبائر ماهو كفر فلا يتناوله التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور و بالجملة لاخفاء فى اختلال هذا التعريف وخفائه وماقيل ان الكفر عندكل طائفة مقابل لما فسروا به الايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ولا على قول السلف ظاهرا (قال خاتمة ٤) قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشرك فى الالوهية وان

٤ (خاتمة) الكافر ان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان كفر بعد الاسلام فبالمرتد وان قال بتعدد الاله فبالمشرك وان تدين ببعض الاديان فبالكتابى وان اسند الحوادث الى الزمان واعتقد قدمه فبالدهرى وان نفى الصانع فبالمعطل وان ابطن عقايد هى كفر بالاتفاق فبالزنديق

متن

كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابى كاليهودى والنصرانى وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهرى وان كان لا يثبت البارى تعالى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هى كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو فى الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك فى ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب المجوس الذى جاء به زرادشت الذى يزعمونه انه نبيهم (قال المبحث السابع فى حكم مخالف الحق من اهل القبلة ٣) فى باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا على ماهو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا فى اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع فيه ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والا فلا نزاع فى كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفى الحشر ونفى العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شئ من موجبات الكفر عنه واما الذى ذكرنا فذهب الشيخ الاشعرى واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعى رحمه الله تعالى لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفى المنتقى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكى عن الجبائى انه قال المجبر كافر ومن شك فى كفره فهو كافر ومن شك فى كفر من شك فى كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية فى الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبايح بخلقه وارادته ومشيته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى يكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازى انه لا يكفر احد من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق فى تلك الاصول لكان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده يطالبون بها من آمن ويفتشون عن عقائدهم فيها وينبهونهم على ماهو الحق منها واللازم منتف قطعا ثم فرق بينها وبين ماهو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها مما اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وبعضها مما ظهرت ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل بحيث يتسارع اليها الافهام كحدوث العالم وانما طال الكلام فيها لازالة شكوك المبطلون بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها خفى يفتقر الى زيادة نظر وتأمل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يتخيل معارضا لحجة اهل الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا

٣ ليس بكافر ما لم يخالف ماهو من ﴿٢٦٩﴾ ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وقيل كافر وقال الاستاد نكفر من اكفرنا ومن لا فلا وقال قدماء المعتزلة نكفر المجبرة والقائلين بقدم الصفات وخلق الاعمال وجهلاؤهم نكفر من قال بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبايح بخلقه وارادته لنا ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا يفتشون عن العقائد وينبهون على ماهو الحق فان قيل فكذا فى الاصول المتفق عليها قلنا لاشتهارها وظهور ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل قد يقال ترك البيان انما كان اكتفاء بالتصديق الاجمالى اذ التفصيل انما يجب عند ملاحظة التفاصيل والا فكم مؤمن لا يعرف معنى القديم والحادث هذا واكفار الفرق بعضها بعضا مشهور

متن

باجوبة مبنى بعضها على ان خرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم و بعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر و بعضها على ان صاحب التأويل وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر ووافقه بعض المتأخرين من المعتزلة حذرا من شناعة تكفير من تكاد تشهد الارض والسماء باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبارهم لكن كلامهم يموج بتكفير عظماء اهل الاسلام والله عزيز ذوانتقام ولقائل ان يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة بان التصديق بجميع ماجاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اجمالا كاف فى صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق فى التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لاخلاف فى تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا (قال المبحث الثامن ٣) حكم المؤمن الخلود فى الجنة وحكم الكافر الخلود فى النار و يختص المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود فى الجنة اما ابتداء بموجب العفو او الشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وينبغي ان يقيد بعدم التأويل للاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق وفى معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة ترتكب من غير مبالاة وتجرى مجرى المباحات ولاخفاء فى ان المراد ما ثبت بقطعى وحكم المبتدع وهو من خالف فى العقيدة طريقة السنة والجماعة ينبغى ان يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من الحربى والذمى والكتابى والمرتد مذكورة فى كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير فى غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف فى ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره وواحد لا شبه له ولا ضد ولاند ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحل فى شئ ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص وانه يرى فى الآخرة وليس فى حيز ولا جهة ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن لا يحتاج الى شئ ولا يجب عليه شئ كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيته لكن القبائح منها ليست برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسمانى وسائر ماورد به

٣ المبحث الثامن حكم المؤمن والكافر والفاسق مامر والفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة او الاصرار على الصغيرة وقد يقيد بعدم التأويل احترازا عن البغى واما استحلال ما هو معصية قطعا والاستهانة به فكفر والمبتدع هو من خالف فى العقيدة طريقة اهل الحق وهو كالفاسق واما فى حق الدنيا فحكم المؤمن والكافر والفاسق مذكور فى الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء الاحكام وحكم المبتدع البغض والاهانة والطعن واللعن ومن المبطلين من جعل المخالفة فى الفروع بدعة ومنهم من زاد كل امر لم يكن على عهد الصحابة

متن

السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار دون الفساق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما والمشهور من اهل السنة في ديار خرسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن على بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعرى صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اول من خالف اباعلى الجبائى ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والجماعة اى طريقة الصحابة وفي ديار ماوراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدى تلميذ ابي نصر العياض تلميذ ابي بكر الجرجانى صاحب ابي سليمان الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى رحمه الله وماتريد من قرى سمرقند وقد دخل الآن فيها بين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لاينسبون احدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين وكجواز النكاح بدون الولى والصلوة بدون الفاتحة ولايعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولادل عليه الدليل الشرعى ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام اياكم ومحدثات الامور ولايعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ماليس منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي وآله (قال الفصل الرابع في الامامة ٢) لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية اودنيوية لاينتظم الامر الابحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولاخفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لابد للامة من امام يحيى الدين ويقيم السنة وينصف للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذارأى وكفاية سميعا بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولى كنانى فان لم يوجد فرجل من ولد اسماعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان

٢ وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واحكامه في الفروع الا انه لما شاعت من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد ادرجت مباحثها في الكلام متن

يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل من يولى عليهم وتنعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته والثاني استخلاف الامام وعهده وجعله الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات الامام وتصدى للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا اذا كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصي بما فعل ولا يعتبر الشخص اما ما يتفرد به بشروط الامامة ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه فان كان لعجزه عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جاوز الى الوقت فظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات بل اختلافات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن اصول الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه الصلوة والسلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامامة وقال الامام الرازي هي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص واحد من الاشخاص وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا من مقوماتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة انه لا يقال لجميع الامة حينئذ ائمة بخلاف الامام الجاهل او الفاسق او نحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بايعهما الامة انهما امامان فان قيل الخلافة

عن النبي عليه الصلوة والسلام انما تكون فيمن استخلفه النبي عليه الصلوة والسلام ولا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه (قال وفيه مباحث) لبيان وجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها ونبذ من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي عليه الصلوة الصلوة وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية (قال المبحث الاول نصب الامام ٩) بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة والسبعية وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لان متقدميهم قالوا الائمة تكون سبعة وعند السابع وهو محمد بن اسماعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة تدور على سبعة سبعة كايام الاسبوع وهو واجب على الله فعندهم ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب القبحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات والمخافات وقالت النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم وقال هشام الفوطي منهم بالعكس اى يجب عند ظهور العدل لاظهار شرايع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روى انه لما توفى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لابد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا به فظاهر لانا نقول فرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب ففيها الوجوب مطلق اى لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المأمور به مشروط به وموقوف عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما

٩ واجب على الخلق سمعا عندنا وعند عامة المعتزلة وعقلا عند بعضهم وعلى الله عند الشيعة وليس بواجب اصلا عند النجدات وحال ظهور العدل عند الاصم والظلم عند الفوطي لنا وجوه الاول الاجماع حتى قدموه على دفن النبي صلى الله عليه وسلم الثاني انه لا يتم الا به ما وجب من اقامة الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما يتعلق بحفظ النظام الثالث ان فيه جلب منافع ودفع مضار لا تحصى وذلك واجب اجماعا ان قيل ويتضمن مضار ايضا قلنا لا يعبأ بها لقلتها فان قيل فالائمة بعد الائمة المهديين على الضلالة قلنا ضرورة فلا معصية ولا ضلالة الرابع وجوب طاعته ومعرفته بالكتاب والسنة وهو يقتضي وجوب حصوله وذلك بنصبه متن

في الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لاتحصى واستدفاع مضار لايخفى وكل ماهو كذلك فهو واجب اما الكبرى فبالاجماع واما الصغرى فيكاد يلحق بالضروريات بل المشاهدات ويعد من العيان الذي لايحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان مايزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم باللسان لاينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لايتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ماتسارع اليه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا مايشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن لمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ماينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل من شائبة شر وفساد ولهذا لاينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها به مادام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد لايقال فغاية الامر انه لابد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياستها جميع الناس وشمولها امر الدين على ماهو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان بيان الصغرى عقلي من باب القبح والحسن وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع مدفوع بان كون الشئ صلاحا او فسادا ليس في شئ من متنازع الحسن والقبح وكون دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا عن الاوضح ولاينبغي ان يخفى مثل هذا عليه ولا ان يكون الرجل العالم العلمي في هذه الغاية من الشغف بالاعتراض لايقال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة اوفوقها وههنا نصب الامام يتضمن مفاسد لايضبطها العد والاحصاء لما في الآراء من اختلافات الاهواء وفي الطباع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء والانسان قليل البقاء على ماعليه من الاهتداء وصلاح الاقتداء فتميل النفوس الى الاباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغي والعناد ويهلك الحرث والنسل ويذهب الفرع والاصل وكفاك شاهدا ما تسمع من قصص انقضاء خلافة عثمان رضي الله تعالى عنه الى ابتداء دولة بني العباس لانا نقول مضاره

بالنسبة الى منافعه ومفاسده وبالاضافة الى مصالحه مما لا يعبأ بكثرته ويلحق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب نصب الامام لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقدتم ذلك بخلافة علي رضي الله تعالى عنه فمعاوية ومن بعده ملوك وامراء لا ائمة ولا خلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار والحديث مع انه من باب الآحاد يحتمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرايطه وبايع طايفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرايط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية وقد تمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلما مر من بطلان الاصلين (قال قالوا احتج القائلون بوجوبه ٣) علينا عقلا بان فيه دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا قلنا نعم بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملايماتها والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى وهو ممنوع ههنا واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله في الجملة مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قاطع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء (قال احتج القائلون ٢) بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف من الله في حق العباد اما عند الملاحدة فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد من المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله لما سبق والجواب اجمالا منع المقدمتين والقدح فيما يورد لاثباتهما على ما سبق من حال الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا

تنشأ من اختلاف الآراء وميلها الى الاباء عن امتثال الاكفاء وايضا فعل الطاعة وترك المعصية مع عدم الامام اشق واقرب الى الاخلاص وايضا لا يصير لطفا بل خلفهم معصوم من اللطف والقول بانه منفعة خالصة ولطف لا يحصل بالغير ثم وايضا اللطف في ظهوره وانهم لا يحبونه فان قيل مجرد الوجود لطف زاجر لخوف الظهور وتصرفه الظاهر لطف آخر فوته العباد بسوء اختيارهم حيث اضاعوه واخافوه وتركوا نصرته قلنا فيكفي احتمال الوجود والحكم بانه يوجد ولو بعد حين فان الخوف من وجود مرتب بمنزلة الخوف من ظهور مترقب وينبغي ان يظهر للاولياء الذين قضوا في محبته وانتظاره الاعمار وبذلوا المهج والاموال ونحن نقطع بانتفاء ذلك عادة وهم حقيقة متن

اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع والسند ماس مع وجوه اخر مثل ان اداء الواجب وترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص لاحتمال انتفاء كونهما من خوف الامام وايضا فانما يجب لولم يقم لطف آخر مقسامه كالعصمة مثلا فلم لايجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف الذى يحصل بالامام لايحصل لغيره مجرد دعوى ربما تعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله لغيره وهذا كدعوى القطع بانتفاء المفاسد فى نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذى ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذى هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف اولم يتصرف على مانقل عن على كرم الله وجهه انه قال لاتخلوا الارض من امام قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله و بيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد اولا بانا لانسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده فى وقت ما كاف فى هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف فى القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من وجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب وثانيا بانه ينبغى ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم عنه غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التى لا ارتياب فيها لعاقل كعدم بحر من المسك وجبل من الياقوت ولو سلم فالاولياء اذا عرفوا من انفسهم انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم (قال احتجت الخوارج ٤) القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان فى نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مخالفة والآراء متباينة فيميل كل حزب الى واحد وتهيج الفتن وتقوم الحروب وما هذا شانه لايجب بل كان ينبغى ان لايجوز لان احتمال الاتفاق على الواحد او تعينه وتفرده باستجماع الشرايط اوترجحه من بعض الجهات منع الامتناع و اوجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجح كما قيل بقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن او انعقاد الامر وانسداد طريق المخالفة بمجرد بيعة البعض ولو واحدا يدفع الفتنة مع ان فتنة النزاع فى تعيين الامام بالنسبة الى مفسد عدم الامام الملحقة بالعدم لا يقال الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا ينفى الوجوب على الله ولا على النبى صلى الله عليه وسلم بالنص و لا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفى ما راه

٤ بان فى نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مختلفة وربما لا تتفق على واحد ورد بان اعتبار جهات الترجيح وحرمة المخالفة بعد بيعة البعض تدفع الفتنة ولو سلم ففتنة عدم الامام اشد متن

الجمهور من الوجوب على العباد اذا لم ينصب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يستخلف الامام السابق (قال المبحث الثاني ٣) يشترط في الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والعبد مشغول بخدمة السيد لا يفرغ للامر مستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل امره والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية وما الوالي الا لدفع شره اليس بعجيب استرعاء الذئب واما الكافر فامره ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين ذا رأى في تدبير الامور لئلا يخبط في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الآراء الصائبة في امور الملك واتفقت الامة على اشتراط كونه قرشيا اى من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله صلى الله عليه وسلم قدموا قريشا ولا تقدموها واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رضي الله تعالى عنه بعدم كونهم من قريش ولم ينكره عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بان ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين بل للعلم والتقوى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاهوال وما شبه ذلك واجيب بالمنع بل ان لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس آثارا في اجتماع الآراء وتألف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار آثار الاعتقاد ولهذا شاع في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة والاتفاقات العجيبة ولا اليق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس نسبا وقد اقتصر عليهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباقية الى يوم القيامة واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام لقريشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر

٣ التكليف والحرية والذكورة والعدالة وذلك ظاهر وزاد الجمهور الشجاعة ليقيم الحدود ويقاوم الخصوم والاجتهاد ليقوم بمصالح الدين واصابة الرأى ليقوم الامور وكونه قرشيا لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش الولاية من قريش قدموا قريشا ولا تقدموها وخالفت الخوارج واكثر المعتزلة لقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع ولانه لا عبرة بالنسب في مصالح الملك والدين ورد بحمل الحديث على غير الامام جمعا بين الادلة وبان لشرف الانساب اثرا في جمع الآراء وبذل الطاعة ولا اشرف من قريش سيما وقد ظهر منهم خير الانبياء نعم اذا لم يقتدر على اعتبار الشرائط جاز الانقياد لاحكام المتعلقة بالامام على كل ذي شوكة نصب او استولى متن

ان يكون هاشميا بل علويا وعالما بكل امر حتى المغيبات قولا بلا ﴿٢٧٨﴾ حجة مع مخالفة الاجماع وان يكون افضل

اهل زمانه لان تقديم المفضول قبيح عقلا ونقل عن الاشعرى تحصيلا لغرض نصبه وقياسا على النبوة ورد بالقدح فى قاعدة القبح مع ان تقديم المفضول ربما يكون اصلح والبعثة من قبل الحكيم العليم فيختار الافضل بل تحصل الافضلية بالبعثة وقد يحتج لتقديم المفضول بالاجماع بعد الخلفاء وبالشورى وبخفاء الافضلية عن الخلق فى الاغلب متن

٦ بوجوه الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وحماية البيضة ورد نصب الامام الى العباد الذين لا طريق لهم الى معرفة عصمته بخلاف النبى والنبى واجب الاتباع من غير تردد ورجوع الى احد فعدم عصمته فيما يتعلق بالشريعة ربما يفضى الى الاخلال وينفر عن الاتباع بخلاف الامام الثانى

انه واجب الاطاعة بالنص والاجماع فلو لم تجب عصمته لجاز كذبه فى بيان الطاعات والمعاصى فيلزم وجوب٧ (بل)

فى باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى فى النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات (قال واشترطت الشيعة ٤) امورا منها انيكون هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف ابى عبد المطلب وليس لهم فى ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفى امامة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة بنى العباس وكفى باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلثة حجة عليهم ومنها ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات وهذه جهالة تفرد بها بعضهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان قبح تقديم المفضول على الافضل فى اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الاسلام معلوم للعقلاء ولا ترجيح فى تقديم المساوى ونقل مثل ذلك عن الاشعرى حتى لاتنعقد امامة المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الآراء على متابعته ولان الامامة خلافة عن النبى صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب لها من له رتبة اعلى قياسا على النبوة واجيب بان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله ممنوع وبمعنى عدم ملاءمته بمجارى العقول والعادات غير مفيد مع انه ايضا فى حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق فى اندفاع الفتنة وهذا بخلاف النبى صلى الله عليه وسلم فانه مبعوث من العليم الحكيم الذى يختار من يشاء من عباده لنبوته ويوحى اليه مصالح الملك والملة ويراه اهلا لتبليغ ما اوحى اليه بمشيئته فيدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لايهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج بجواز تقديم المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه الثانى ان عمر رضى الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعليا وهما افضل من غيرهم اجماعا ولو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية امر خفى قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر واذا انصفت فتعيين الافضل متعسر فى اول فرقة من فرق الفاضلين فكيف فى قريش مع كثرتهم وتفرقهم فى الاطراف وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامه انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق (قال وان يكون معصوما ٦) من معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانها لا تنافى القدرة على المعصية

٧ اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية ورد بانه انما يطاع فيما لايخالف الشرع ويكفى فى الوثوق به العلم والعدالة
والاسلام ولايمتنع عند مخالفته والمراجعة الى العلماء الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او الغير
فلا ينال عهد الامامة بالنص والاجماع ورد بان عصمته لايوجب العصيان فضلا عن الظلم الذى هو اخص
على ان المراد فى الآية عهد النبوة والاجماع عندكم ليس بحجة مالم يشتمل على قول

بل ربما يستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابى بكر
وعمر وعثمان رضى الله عنهم مع الاجماع على انهم لم تجب عصمتهم وان كانوا معصومين
بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وحاصل هذه دعوى
الاجماع على عدم اشتراط العصمة فى الامام والافليس للاجماع على عدم وجوب عصمة
الشخص كثير معنى وقد يحتج كثير بان العصمة مما لاسبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب
نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس فى الوسع وفى انتهاض الوجهين
على الشيعة نظر والظاهر انه لاحاجة الى الدليل على عدم اشتراط وانما يحتاج اليه
فى الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة
وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبى مبعوث من الله مقرون
دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور المخلة
برتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين
لاسبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سريرته فلاوجه لاشتراطها وايضا النبى يأتى
بالشريعة التى لاعلم للعباد بها الامن جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب فى تبليغها
والفسق فى تعاطيها وقد لزمنا امتثاله فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ماجرى عليه
ومضى لكانت المعجزة التى اقامها الله تعالى لصحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين
والدنيا مفضية الى الضلالة والردى واختلال حال العاجلة والعقبى الثانى ان الامام
واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر
منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا لجاز ان يكذب فى تقرير الاوامر والنواهى
وينهى عن الطاعات ويأمر بالمعاصى فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب
العصيان واللازم ظاهر البطلان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لايخالف
الشرع بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول ويكفى فى عدم
كذبه فى بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال انما يجب عصمته لو كان
وجوب طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفى العلم والعدالة
كالقاضى والوالى بالنسبة الى الخلق والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتى بالنسبة
الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول

المعصوم فاثبات العصمة به دور الرابع انه انما يحتاج اليه لجواز الخطأ علينا فلو جاز عليه لافتقر الى امام آخر ويتسلسل ورد بان وجوب نصبه شرعى للاجماع لاعقلى لجواز الخطأ ولو سلم فلمصالح لاتحصى ولو سلم ففى العلم والعدالة ومراجعة الكتاب والسنة وعلماء الامة غنية عن العصمة الخامس انه شرع حافظا فلو جاز خطاؤه لصار ناقضا ورد بانه حافظ بالادلة والاجتهاد لابالذات فعند الخطأ او المعصية يردو يصدو الشرع لاينتقض ولا ينقص السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان
يجب الانكار عليه فيضاد وجوب الاطاعة اولا فيخالف قيام الادلة ورد بان وجوب طاعته انما هو فيما
لايخالف الشرع السابع انه لاطريق الى نقل الشريعة مدى الايام الا بعصمة الامام اذ قدلايوجد اهل التواتر
فى كل من الاحكام ورد بان الظن كاف فى البعض فيكفى الآحاد والتعدى الى اهل التواتر او الاجماع متن

المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولاشئ من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لاينال عهدى الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى والجواب ان غير المعصوم اى من ليس له ملكة العصمة لايلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الآية على صدق الكبرى لايتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ماهو رأى اكثر المفسرين نعم لايبعد اثباته بالاجماع وفيه مامر الرابع ان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطأ عليهم فى العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلوجاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل وشبه ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلايلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعى بمعنى انه اوجب علينا نصبه لاعقلى مبنى على جواز الخطأ على الامة كما زعم لان فى الشريعة القائمة الى القيامة غنية عنه لولا ايجاب الشارع والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلمه واجتهاده وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الاترى ان الخطأ جائز على المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة لاتزيل المحنة وان لم يندفع بذلك فكفى بخبر الامام وعلماء الشرع مادعاه افعا الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيعود على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ فى اجتهاده اوارتكب معصية فالمجتهدون رادون والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ولانقض على الطريقة المستقيمة السادس انه لواقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب اطاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لايجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لايخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار السابع انه لابد للشريعة من ناقل ولايوجد فى كل حكم حكم اهل التواتر معنا الى انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب ان الظن كاف فى البعض فيقبل بطريق الآحاد من الثقات واما القطعى فالى اهل التواتر اوجميع الامة وهم اهل عصمة من الخطأ فلاحاجة الى معصوم بالمعنى الذى قصدتم وليت شعرى باى طريق نقلت الشريعة الى الشيعة من الامام الذى لايوجد منه الا الاسم (قال واما شتراط ٧) قداشترط الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات وبطبايع الاغذية والادوية وبعجايب البر والبحر والسماء

٧ واما اشتراط المعجزة والعلم بالمغيبات واللغات والحرف والصناعات وطبايع الاغذية والادوية وعجايب البر والبحر والسماء والارض فمن الخرافات متن

٢ المبحث الثالث الامامة تثبت عند اكثر الفرق باختيار الحل والعقد وان قلوا للاجماع على امامة ابي بكر من غير نص ولا توقف الى اتفاق الكل وعلى اشتغال الصحابة بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم و بعد عثمان رضى الله تعالى عنه بالبيعة والاختيار من غير نكير وخالفت الشيعة بوجوه الاول ان من الشروط ما لا يعلمه اهل البيعة كالعصمة والافضلية والعلم بالدين كله قلنا ﴿ ٢٨١ ﴾ لو سلم الاشتراط فالظن كاف الثاني ان ليس اليهم تولية مثل القضاء والاحتساب فهذا اولى قلنا لو سلم فلوجود الامام الثالث ان في ذلك اثارة الفتنة كما في زمن علي رضى الله تعالى عنه ومعاوية قلنا الكلام فيما اذا اذعنوا للحق واعتبروا جهات الترجيح ولو سلم ففتنة عدم الامام اشد وكذا في ذلك اذ التقدير عدم النص والا فلا اختيار عليه الرابع ان مختار اهل البيعة يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله قلنا قام دليل الشرع على ان من اختاروه فهو خليفة الله ورسوله الخامس اذا اعقدا لاهلين لاهلين ولم يعلم السبق لزم خلو الزمان عن الامام اذ لا سبيل الى تعددهما ولا ابطالهما ولا تعيين الصحيح منهما ولا نصب ثالث قلنا بل يرجح احدهما (٣٦) (ى) او ينصب ثالث ولا فساد السادس انه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يكن ترك الاستخلاف في ادنى غيبة ولا لبيان في ادنى ما يحتاج اليه فكيف في غيبة الوفاة وفي اساس المهمات السابع ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اراف بامته من الاب لولده فكيف ترك الوصية لهم الى احد الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم والامامة من معظمات امر الدين فكيف تهمل قلنا التفويض الى اختيارهم

والارض وهذه خرافات مفضية الى نفي الامام ورفض الشريعة والاحكام (قال المبحث الثالث ٢) في طريق ثبوتها اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر آخر به تنعقد الامامة وهي طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه المردود الدعوة واظهار المباينة الظلمة من هو اهل للامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قال به غير الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمي خرج شاهرا سيفه داعيا الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رضى الله تعالى عنه الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر رضى الله تعالى عنه لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابابكر وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي آخر انه عقد عقد اسرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على كون البيعة والاختيار طريقا اما الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف في حق ابي بكر رضى الله تعالى عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي عند التحقيق وايضا اشتغل الصحابة رضى الله تعالى عنهم بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومقتل عثمان رضى الله تعالى عنه باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من رعيته عالما بامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد بمنع المقدمتين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء والاحتساب ولا على التصرف في فرد من آحاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا لكافة الامة ورد بمنع الصغرى فان التحكيم جائز عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير

ولوسلم فذلك لوجود من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره ثالث ان الامامة لازالة الفتن واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف الاراء كما في زمن علي رضي الله تعالى عنه ومعوية فتعود على موضوعها بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي رضي الله تعالى عنه بل في انه هل يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان واما عند التنازع والاستيلاء فالفتنة قائمة واو مع قيام النص ولوسلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء في ان الفتنة القائمة من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع في تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله ورسوله فيتوقف على استخلافهما بوسط اولا بوسط والثابت باختيار الامة لايكون خلافة منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة لله ورسوله كان خليفة سقط ماذكرتم الا ترى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله لاحكمهم على ان الامام وان كان نائباً لله فهو نائب للامة ايضا الخامس ان القول بالاختيار يؤدي الى الخلو لزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل بلدتين لمستعدين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا تعيين الصحيح لعدم الوقوف وحينئذ لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا ورد بانه بنصب امام بعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن الترجيح بجهاته السادس ان سيرة النبي صلى الله تعالى عليه وطريقته على انه كان لايترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبة مدة قليلة ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والاداب حتى في امر قضاء الحاجة ومسح الخلف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيان فيما هو من اساس المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب اولي الالباب نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الايمان السابع ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لامته بمنزلة الاب الشفيق لاولاده الصغار وهو لايترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبي صلى الله تعالى وسلم في حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولاخفاء في ان الامامة من معظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه واما على لسان نبيه والجواب عنهما بمثل ما سبق (قال خاتمة) ٦ ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته اسير الا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره في نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله تعالى عنه نفسه واما خلعه لنفسه بلا

٦ واجتهاد هو نوع استخلاف وتوصية نوا كال متن

٦ عقد الامامة ينحل بما يخل بمقصودها كالردة والجنون وبعض الامراض وبخلعه نفسه بسبب وبالغلبة عليه اذا صار اماما بالغلبة واختلف في خلعه نفسه بلا سبب وفي انعزاله بالفسق متن

8 الجمهور على انه صلى الله عليه وسلم لم ينص على امام و قيل نص على ابى بكر رضى الله تعالى عنه نصا خفيا و قيل جليا و قالت الشيعة على على كرم الله وجهه خفيا والامامية منهم جليا ايضا ورد بوجهين الاول لو كان نص جلى فى مثل هذا الامر العلى لاشتهر و ظهر على احله الصحابة الذين لهم زيادة قرب و اختصاص بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يتوقفوا ﴿٢٨٣﴾ عن الاذعان ولم يترددوا حين اجتمعوا لهذا الشان ولم يختلفوا فى التعيين ولم يشكوا فى الحق اليقين والقول بانهم كتموه بغضا او حسدا او عنادا و لددا او اعتقاد المصلحة حين لم يعمل المحقون على دفعة و لم تمسك به المستحق لاثبات حقه افتراء واجتراء وطعن فى عظماء الاحياء بل فى خير الانبياء بل فى الكتاب الناطق لهم بالثناء والعاقل المنصف لا يظن بجماعة وصفهم الله تعالى بكونهم خير الامم واتخذهم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم امناء شريعة وهداة طريقة مع علمه بحالهم ومآلهم واشتهر عدلهم وهداهم وتركهم هواهم وبذلهم الاموال والانفس فى محبته وقتلهم الاقارب والعشائر لنصرته واتباع شريعته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وعدلوا عن الحق وخذلوه ونصروا على الباطل وايدوه ومنعوا المستحق حقه وكتموه ولم يقم هو باظهاره واعلائه مع علو شانه وكثرة اعوانه كما قام به من غير تقية حين افضى الامر اليه واقام الحجة والبرهان والسيف والسنان عليه مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد والحيف لايحويه الحد ولايحصيه العد الثانى امارات ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم النص كقول 7

سبب ففيه خلاف وكذا فى انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لاينعزل وهو المختار من مذهب الشافعى رضى الله تعالى عنه وابى حنيفة ومن محمد رضى الله تعالى عنه روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره آخر ويغلبه واما القاضى فينعزل بالفسق على الاظهر (قال المبحث الرابع 8) ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابى بكر رضى الله تعالى عنه وقال الحسن البصرى نصا خفيا وهو تقديمه اياه فى الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روى انه عليه السلام قال ائتونى بدواة وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص على على رضى الله تعالى عنه وهو مذهب الشيعة اما النص الخفى وهو الذى لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلى فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عليه السلام سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم مشيرا اليه وآخذا بيده هذا خليفتى فيكم من بعدى فاسمعوا له واطيعوا له وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انت الخليفة من بعدى وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد جمع بنى عبد المطلب ايكم يبايعنى و يوازرنى يكن اخى ووصيى وخليفتى من بعدى فبايعه على رضى الله ثم استدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لو كان نص جلى ظاهر المراد فى مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف والا لم يتوقفوا على الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم تمل طائفة الى ابى بكر رضى الله عنه واخرى الى على رضى الله عنه واخرى الى العباس رضى الله عنه ولم يقل عمر رضى الله عنه لابى عبيدة رضى الله عنه امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكتموه لاغراض لهم فى ذلك كحب الرياسة والحقد على على رضى الله تعالى عنه لقتله اقرباءهم وعشائرهم وحسدهم اياه على ماله من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبى صلى الله عليه وسلم وطمعهم

ان النص قد لحقه النسخ لما راوا من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وترك على رضى الله تعالى عنه المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة فلما من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعا براءة اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره فى مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف يظن بجماعة رضى الله عنهم وآثرهم الله لصحبة رسوله صلى الله عليه وسلم ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وقد تواتر منهم الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال على بذل مهجهم وذخائرهم وقتل اقاربهم وعشائرهم فى نصرة رسول الله واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وتركوا هداهم واتبعوا هواهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا مستحقا من خاص بنى هاشم وخاص ذوى القربى الى غاصب من بنى تيم اوعدى بن كعب وان مثل على رضى الله عنه مع صلابته فى الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ من بنى تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى النوبة اليه وقاتل من نازعه بكتائبه حتى فنى الخلق الكثير والجم الغفير وآثر على التقية الحجية فى الدين والعصبية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد وفى اول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم اسهل وآراؤهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم اقوى وهممهم فى تنفيذ احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلى فقد طعن فى كبار المهاجرين والانصار عامة بمخالفة الحق وكتمانه وفى على رضى الله تعالى عنه خاصة باتباعه الباطل واذعانه بل فى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم حيث اتخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا وانصارا واختانا واصهارا مع علمه بحالهم فى ابتدا ئهم ومآلهم بل فى كتاب الله تعالى حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت ممن يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة فى مناقبه وكمالاته فى امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه رضى الله تعالى عنه فى خطبه ورسائله ومفاخره اشارة الى ذلك وان جرير الطبرى مع اتهامه بالتشيع لم يذكر فى روايته قصة الدار هذه الزيادة التى يدعيها الشيعة وهى قوله صلى الله عليه انه خليفتى فيكم من بعدى ونعم ماقال المأمون وجدت اربعة فى اربعة الزهد فى المعتزلة والكذب فى الرافضة والمروءة فى اصحاب

٧ العباس لعلى وعمر لابى عبيدة امدد يدك لبايعك وقول ابى بكر بايعوا عمر اوابا عبيدة وقوله وددت انى سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكقول على الشعورى وكقوله لطلحة ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية بالبيعة له دون النص عليه وكمعاضدته لابى بكر وعمر فى الامور واشارته عليهما بما هو اصلح وكسكوته عن النص عليه فى خطبه وكتبه ومفاخراته ومخاطباته وكانكار زيد بن على مع علو رتبته ذلك وكذا كثير من عظماء اهل البيت منه

٣ ان يهمل النبي صلى الله عليه وسلم مثل هذا الامر ولم يهمل ماهو دونه والجواب ان ترك التنصيص على معين
ليس اهمالا   متن ٧ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله تعالى عنه وقالت الشيعة علي لنا اجماع
اهل الحل والعقد وان كان من البعض بعض توقف وقد ثبت انقياد علي لاوامره ونواهيه واقامة
الجمعة والاعياد معه وتسميته خليفة والثناء عليه حيا وميتا والاعتذار عن التأخر في البيعة وايضا اتفقوا على ان الامام ابو بكر او علي او العباس ثم انهما لم ينازعاه فتعين وحديث التقية تضليل للامة ولو كانت لكانت في زمن معاوية وقد تمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب الآية فالداعي المفترض الطاعة ابو بكر عند المفسرين وعمر عند البعض وفيه المطلوب وبقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة وقوله صلى الله عليه وسلم في مرضه ائتوني بكتاب وقرطاس اكتب كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون
الا ابابكر وبان المهاجرين الذين وصفهم الله بانهم الصادقون كانوا يخاطبونه يا خليفة رسول الله وبان النبي
صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة ولم يعزله واذ قال علي رضي الله عنه رضيك رسول الله لديننا افرضيناك لدنيانا
وبانها لو لم تكن حقا لما كانت جماعة رضوا بها وسكتوا عليها خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف ٥

الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا
المذهب اعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ونصرة ابن الراوندي
وابو عيسى الوراق واضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض شغفا بتقرير مذهبهم قال
الامام الرازي ومن العجايب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر
حد الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا
كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان غلاتهم زعموا ان المسلمين
ارتدوا بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يبق على الاسلام الاعدد يسير اقل
من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الثاني روايات وامارات ربما
تفيد باجتماعها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كقول العباس لعلي امدد يدك ابايعك
حتى تقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك
اثنان وقول عمر رضي الله تعالى عنه لابي عبيدة رضي الله تعالى عنه امدد يدك ابايعك
وقول ابي بكر بايعوا عمرا وابا عبيدة وقوله وددت اني سألت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وكدخول علي رضي الله تعالى عنه في الشورى
فانه رضي بامامة ايهم كان وكقوله رضي الله تعالى عنه لطلحة رضي الله تعالى عنه
ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وكقوله حين دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا غيري وكمعاضدته ابابكر
وعمر والاشارة عليهما بما هو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس
وكعدم تعرضه لذلك النص في شئ من خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند
تأخره عن البيعة وكانكار زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص وكذا كثير من سادات
اهل البيت وكتسمية الصحابة ابابكر مدة حيوته بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
(قال احتج المخالف بانه يستحيل عادة ٢) من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان يهمل مثل
هذا الامر الجليل وقد بين ماهو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلي
على واحد بالتعيين ليس اهمالا بل تفويض معرفة الاحق الاليق الى آراء اولي الالباب واختيار
اهل الحل والعقد من الاصحاب وانظار ذوي البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة
الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الاشارة او لطيف العبارة نوع بيان لا يخفى حسنه
على اهل العرفان (قال المبحث الخامس الامام ٧) الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة علي رضي الله تعالى

عنه ولاعبرة بقول الراوندية اتباع القاسم بن راوند انه العباس رضي الله تعالى عنه لنا
وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض بعد
تردد وتوقف اعلى ما روى ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم
يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وذكر في صحيح
البخاري وغيره من الكتب الصحيحة ان بيعة علي ؓ وفي ارسال ابي بكر وعمر اباعبيدة
الجراح الى علي رضي الله عنه رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح تشتمل على كلام
كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر وعلى ان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت
فيه الجماعة وقال حين قام من المجلس بارك الله فيما ساءني وسركم فيما روي انه لما بويع لابي
بكر رضي الله تعالى عنه وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر
من الغد الى علي فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة
ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن
ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اباي
فان رأيتم لها غيري فانا اول من بايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر
المتخلفين محل نظر ثم الاجماع على امامته على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث
لا يحتاج الى البيان الثاني ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعدوا
ابابكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابابكر وسلماه الامر فلو لم يكن على الحق
لنازعاه كما نازع علي معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة حينئذ يكون
مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين ابو بكر للاتفاق على انها
ليست لغيرهم فان قيل اذا لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الا تهافت
قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضي ثبوته الى
انتفائه كان منتفيا قطعا وفيه المطلوب وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على الحق بفضل
علي عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم يبطل ذلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب عليه
من المنازعة فيصير ابو بكر هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة لمانع
التقية وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم الثالث قوله تعالى وعد الله الذين
آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين
المخاطبين ولم تثبت لغير الائمة الاربعة فيثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا الآية جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين
ابو بكر وبالقوم بنوا حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر وفي ثبوت
خلافته ثبوت خلافة ابي بكر رضي الله عنه وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يقاتل في
خلافته الكفار الخامس قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر

ؓ ويتهون عن المنكر وهذه ظنيات ربما تفيد باجتماعها القطع مع ان المسألة فرعية يكفي فيها الظن متن ؓ وقع في هذا الموضع من المصنف بياض مقدار ما يسع فيه كلمتان

وعمر السادس قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اى ينال الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابى بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمن اثنى عشرة سنة وخلافة على ست سنين السابع قوله صلى الله عليه وسلم فى مرضه الذى توفى فيه ائتونى بكتاب وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لايختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الاابابكر الثامن ان المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون له ياخليفة رسول الله التاسع ان النبى صلى الله عليه وسلم استخلفه فى الصلوت التى هى اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض ولهذا لما قال ابوبكر اقيلونى فلست بخيركم قال رضى الله عنه لانقيلك ولانستقيلك قدمك رسول الله فلا يؤخرك رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا العاشر لوكانت الامامة حقالعلى غصبها ابوبكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون على رضى الله عنه لماكانوا خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فنصب الامام من العمليات فيكفى فيه الظن على انها باجتماعها ربما تفيد القطع لبعض المنصفين ولوسلم فلا اقل من صلوحها سندا للاجماع وتأييدا (قال احتجت الشيعة بوجوه) لهم فى اثبات امامة على رضى الله عنه بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه من العقل والنقل والقدح فيمن عداه من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر ويدعون فى كثير من الاخبار الواردة فى هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه فى انديتهم وموافقته لطباعهم ومقارعته لاسماعهم ولايتأملون انه كيف خفى على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقاة من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض على البعض ولم يبنوا عليه الابرام والنقض ولم يظهر الابعد انقضاء دور الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر الدين الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجايب ان بعض المتأخرين من المتشيعين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولارووا حديثا فى امر الدين ملأوا كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن فى الصحابة الاخيار وان شئت فانظر فى كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسى كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء من عترة النبى واولاد الوصى الموسومون بالدراية المعصومون فى الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الاالكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الاطريق الاجلال والاعظام وهاهو الامام على بن موسى الرضى مع جلالة قدره ونباهة ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قدكتب على ظهر كتاب عهد المأمون له مانبئ عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ماشرط عليه وان كتب فى آخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمأمون

ثم ان بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اماما وليس غير على كرم الله وجهه لانتفاء الشرائط من العصمة والنص الافضلية والجواب منع الاشتراط ثم منع الانتفاء *٢٨٨* فى حق ابى بكر رضى الله عنه متن ٦ قوله تعالى انما وليكم الله الآية نزلت فى على حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع والمراد بالولى المتصرف فى الامر اذ ولاية النصرة تعم الكل والمتصرف فى امر الامة هو الامام قلنا ما قبل الآية شاهد صدق على انه لولاية المحبة والنصرة دون التصرف والامامة ووصف المؤمنين يجوز ان يكون للمدح دون التخصيص ولزيادة شرفهم واستحقاقهم وهم راكعون يحتمل العطف اى يركعون فى صلوتهم لا كصلوة اليهود او يخضعون على ان النصرة المضافة الى البعض تختص بمن عداهم ضرورة ان الانسان لا ينصر به نفسه والحصر انما لنفى المنازعة ولم يكن الامامة وط هر الكلام ثبوت الولاية بالفعل وفى الحال ولم يكن

بالرضوان فكتب فى اثناء اسطر العهد تحت قوله وسميته لرضى رضى الله عنك وارضاك وتحت قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدى بل جعلت فداك وفى موضع آخر وصلتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود الآن فى المشهد الرضوى بخراسان وآحاد الشيعة فى هذا الزمان لايسمون الكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بنى العباس فقد رضوا رأسا برأس ومن البين الواضح فى هذا الباب ما كتبه امير المؤمنين عمر بن الخطاب فقد جعلت لآل بنى كاكلة على كافة بيت المسلمين كل عام مائتى مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين على رضى الله عنه لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من انبع امر من اعز الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت بمثل ما رسم لآل بنى كاكلة فى كل عام مائتى دينار ذهبا عينا ابريزا واتبعت اثره وجعلت لهم بمثل ما رسم عمر اذ وجب على وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه على بن ابى طالب وهذا بخطهما موجود الآن فى ديار العراق (قال الاول ٢) هذا هو الوجه العقلى وتقريره انه لانزاع فى ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما وليس غير على لان الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شئ من ذلك فى باقى الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سيأتى وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلثة بحسب الشروط وربما يورد فى صورة القلب فيقال الامام اما على رضى الله عنه واما ابو بكر واما العباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولا سبيل الى الاخيرين لانتفاء الشرط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرائط فى ابى بكر رضى الله عنه واما ما يقال ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فمحل نظر (قال الثانى ٧) اشارة الى الدليل النقلى من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين فى على ابن ابى طالب رضى الله عنه حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع فى صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولى كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولى من لاولى له وفلان ولى الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها فى المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين فى امر الامة يكون هو الامام فتعين على رضى الله عنه لذلك اذ لم توجد هذه الصفات فى غيره والجواب منع كون الولى بمعنى المتصرف فى امر الدين والدنيا

حينئذ ولاية التصرف والامامة وصرفه الى المآل لا يستقيم فى الله ورسوله وحمل صيغة الجمع على (والاحق) الواحد انما يصح بدليل وخفاء الاستدلال بالآية على الصحابة عموما وعلى على خصوصا فى غاية البعد متن

والاحق بذلك على ماهو خاصة الامام بل الناصر والموالى والمحب على ماينا سب ماقبل الآية ومابعدها وهوقوله تعالى ياايها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انمايكون باثبات مانفى عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهى عن اتخاذها ليست هى التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولى محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لايخفى على من تأمل فى سياق الآية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولى ههنا مايقتضى الامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف المؤمنين لماذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء واولو يتهم بذلك وقربهم ونصرتهم وشفقتهم الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون فى صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها اخر من الاعتراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة تختص بمن عداهم لان الانسان لايكون ناصرا لنفسه وكانه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الآخر قال الامام الرازى ان هذا السؤال عليه التعويل فى دفع هذه الشبهة فانه دقيق متين وانت خبير بان مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع من عداهم ومنها ان الحصر انمايكون نفيا لماوقع فيه تردد ونزاع ولاخفاء فى ان ذلك عند نزول الآية لم يكن امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفى الحال ولاشبهة فى ان امامة على رضى الله عنه انما كانت بعد النبى صلى الله عليه وسلم والقول بانه كانت له ولاية التصرف فى امر المسلمين فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم ايضا مكابرة وصرف الولاية الى مايكون فى المآل دون الحال لايستقيم فى حق الله تعالى ورسوله ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلايصرف الى الواحد الابدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت فى حق على رضى الله عنه لايقتضى اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت فى الآية دلالة على امامة على رضى الله عنه لماخفيت على الصحابة عامة وعلى على خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها (قال الثالث ٢) تمسك بما يدعون فيه التواتر من الاخبار اما حديث الغدير فهوانه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه

٢ ما تواتر من حديث الغدير والمنزلة فان المراد بالمولى المتولى للامر والاولى بالتصرف فيه كما فى قوله تعالى مأويكم النار هى موليكم و قوله ❁ ٢٨٩ ❁ صلى الله تعالى عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن موليها لا المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم وهو ظاهر ولا الناصر فانه ظاهر ومنزلة هارون من موسى عليهما السلام عام بمنزلة المعرف باللام فحيث اخرجت النبوة تعينت الخلافة والتصرف فى امر العامة لو بقى بعده وهى معنى الامامة والجواب منع التواتر بل الكلام فى صحة خبر الغدير و دلالته على حصر الامامة فى على رضى الله عنه ثم لاعبرة بالآحاد فى مقابلة الاجماع وترك عظماء الصحابة الاحتجاج بهما آية عدم الدلالة والحمل على العناد غاية الغواية ولو سلم عموم المنزلة بالاضافة الى العلم فلاية اول الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه شريك فى النبوة ولا يدل على بقائها بعد موت المستخلف وليس

(٣٧) (نى) انتفاؤها عزلا ونقصا بل عودا الى الكمال و هو الاستقلال بتصرف هارون او بقى انما يكون لنبوته وقد انتفت فى حق على رضى الله عنه فكذا ما يبنى عليها منه

عن حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليه السلام عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده على رضى الله عنه يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأويكم النار هى موليكم اى اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبى صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن مولاها اى الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله فى الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع فى كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لاصفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لايستعمل استعماله وينبغى ان يكون المراد به فى الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لاوجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولاخفاء فى ان الولاية بالناس والتولى والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبى صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح فى صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخارى ومسلم والواقدى واكثر من رواه لم يروا المقدمة التى جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعنى قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف فى دفع الاستدلال وما ذكره من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لايدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذى يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبى صلى الله عليه وسلم وهذا القدر من المحبة والنصرة لايقتضى ثبوت الامامة وبعد تسليم الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد فى مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها فى المآل لكن من اين يلزم نفى امامة الائمة قبله وهذا قول بالموجب وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تأملت فما يدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لالهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة دالا عليه لماخفى على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا فى امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا وعلى رضى الله تعالى عنه ترك الاحتجاج تقية آية الغواية وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله ع م لعلى رضى الله تعالى عنه انت منى بمنزلة هارون

من موسى الا انه لانبي بعدي وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذلا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى عليه السلام بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن على ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتأكيد في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى ولو سلم فتصرف هارون ع م ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي رضى الله تعالى عنه فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها واما الجواب بان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي يارسول الله اتتركني مع الاختلاف فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لانبي بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام مكتوم رضى الله تعالى عنه استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فربما يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتياج الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة

(قال الرابع ٦) هذه اخبار يدعون انها نصوص جلية من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على خلافة علي رضى الله تعالى عنه وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم مخاطبا لاصحابه سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلي والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله عليه الصلوة والسلام لعلي رضي الله تعالى عنه انت الخليفة من بعدي وقوله عليه الصلوة والسلام انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد اخذ بيد علي هذا خليفتي عليكم وقوله عليه الصلوة والسلام لعلي رضى الله تعالى عنه انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بالكسر والجواب ما مر انها اخبار آحاد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت ما خفيت على الصحابة والتابعين

٦ الرابع النصوص الجلية مثل سلموا عليه بامرة المؤمنين انت الخليفة من بعدي انه امام المتقين هذا خليفتي عليكم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب انها آحاد في مقابلة الاجماع ولو صحت ودلت لما خفيت على الصحابة ومن بعدهم سيما العترة الطاهرة متن

قال الناصبي القدح في امامة الآخرين اما اجمالا فظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم

لا ينال الامامة لا ينال الظالم لقوله تعالى لا ينال عهد الظالمين وفساده ظاهر واما تفصيلا فلانه خالف ابو بكر رضي الله تعالى عنه كتاب الله في منع ارث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بخبر رواه قلنا قد خص عام الكتاب بخبر الواحد القطعي الدلالة سيما المسموع من فم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانه بمنزلة المتواتر ومنع فاطمة الزهرى رضي الله تعالى عنها فدكا مع انها ادعت النحلة وشهد علي وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء الحجرة من غير شاهد قلنا لو سلم فالحاكم ان يحكم بالمعلوم ولا يحكم بقول المعصوم وخالف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حيث استخلف عمر وقد عزله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن امر الصدقات قلنا قد استخلف عندكم عليا وليس انقضاء التولية بانقضاء الشغل عزلا ولا مجرد فعل مالم يفعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قدحا ولم يكن عارفا بالاحكام حيث قطع يسار يد سارق (الى)
وتوقف في ميراث الجدة ومعرفة الكلالة قلنا لو سلم فكم من مثله المجتهدين وشك في استخلافه حيث قال عند

والمهرة المتقين من المحدثين سيما علي اولاده الطاهرين ولو سلم فغاية ثبات خلافته لا نفي خلافة الآخرين (قال الناصبي) استدلال على امامة علي رضي الله تعالى عنه بالقدح في امامة الآخرين وتقريره انه لا نزاع في وجود امام بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وغير علي من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فلظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهد الظالمين والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فمما يقدح في امامة ابي بكر رضي الله تعالى عنه انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن قد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من فم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضي الله تعالى عنها فدك وهي قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد نحلها اياها ووهبها منها وشهد بذلك علي رضي الله تعالى عنه وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنها والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قصة فدك على ما يرويه الروافض من ابين الشواهد على انهما كهم في الضلالة وافترائهم على الصحابة وكونهم الغاية في الغواية والنهاية في الوقاحة حيث ظنوا بمثل ابي بكر وعمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما لينتفع به الآخرون لا هما نفسهما ولا من يتصل بهما وبمثل علي رضي الله تعالى عنه انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع تلك الظلامة ايام خلافته ولسائر الاصحاب انهم سكتوا على ذلك من غير تعرض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فدك كانت على ما قرره ابو بكر رضي الله تعالى عنه الى زمن معوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولي الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته

الى ماكانت عليه ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المأمون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة رضى الله تعالى عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد بن على بن الحسين ابن على بن ابى طالب ومحمد بن عبدالله ابن زيد ابن الحسين بن زيد ليقوما بها لاهلهما وعد ذلك من تشيع المأمون فلما استخلف المتوكل ردها الى ماكانت عليه ومنها انه خالف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه الصلوة والسلام مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعد ماولاه امر الصدقات فاستخلافه وتوليته جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اتباعه والجواب انا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اماعندنا فابا بكر واما عندكم فعليا ولا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل فى شئ ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مخالفة له وترك لاتباعه وانما يكون ذلك اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح فى استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع لا يمينه وقال لجدة سألته عن ارثها لا اجد لك شيئا فى كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن سلمة ان الرسول عليه الصلوة والسلام اعطاها السدس وقال اعطوا الجدات السدس ولم تعرف الكلالة وهى من لاوالد له ولاولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لايقدح فى الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته فى استحقاقه الامامة حيث قال وددت انى سألت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لاننازعه اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لايدل على الشك بل على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه فى طلب الحق بحيث يحاول ان لايكتفى بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصره قال كانت بيعة ابى بكر فلتة وقى الله تعالى شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعنى انها كانت فجاءة لاعن تدبر وابتناء على اصل والجواب ان المعنى كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذى يكاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة فاقتلوه وكيف يتصور منه القدح فى امامة ابى بكر مع ماعلم من مبالغته فى تعظيمه وفى انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه فلهم حكايات تجرى مجرى ذلك اكثرها افتراآت ومع ذلك فلها محامل وتأويلات ولاتعارض ماثبت المفهوم من الحكايات وتواتر بين الجماعة من الموادات ومااقبح ساء المذهب على الترهات والاحاديث المفتريات (قال ومن عمر ٦) قدحوا فى امامة عمر بوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم مرأة حامل اقرت بالزنا ورجم امرأة مجنونة زنت فنهاه على رضى الله تعالى عنه

٦ وفاته ليت انى سألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله قلنا لو صح فلا يدل على الشك بل على عدم النص وعلى مبالغته فى طلب الحق متن

٦ وامر عمر رضى الله تعالى عنه برجم حامل واخرى مجنونة ونهى عن المغالاة فى الصداق فنالوسلم فليس بقادح وشك فى موت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مع ان الكتاب ناطق به قلنا لغاية القلق والحزن اولحمل الآية على انه يموت بعد تمام الامر وتصرف فى بيت المال والغنائم بغير الحق ومنع اهل البيت خمسهم ومنع متعة النكاح ومتعة الحج قلنا اجتهاديات لاتقدح فى الامامة ولو مع ظهور الخطأ وجعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على امتناع الاثنين قلنا بطريق الاستقلال لا للتشاور فى تعيين الواحد منهم متن

عن ذلك فقال لولا علي لهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت اليه امرأة فقالت الم يقل الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالجمل والجنون ونهيه على وجه التحريم ان الخطاء في مسئلة واكثر لاينافي الاجتهاد ولايقدح في الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك في موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الآية فالجواب ان ذلك كان لتشوش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال اولانه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها اوحملها على معنى آخر اي كاني لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي عليه السلام منه مالا كثيرا حتى روي انه اعطى عايشة وحفصة كل سنة عشرة آلاف درهم واقترض لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا في اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذي هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احواله علم قطعا ان حديث التصرف في الاموال محض افتراء واما التفضيل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة فانه من الاجتهاديات التي لاقاطع فيها واما الخمس فقد كان لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم او الى انها من قبيل الاوساخ المحرمة على بني هاشم وبالجملة فهذه مسئلة اجتهادية معروفة في كتب الفقه لاتقدح في استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة النكاح وهي ان يقول لامرأة تمتع بك كذا مدة بكذا درهما اومتعيني نفسك اياما بكذا اوما يؤدي هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة وفي معناها النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهي ان يأتي مكة من على مسافة القصر منها محرما فيعتمر في اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة وينشئ منها الحج عامه ذلك وقد كان معترفا بشرعية المتعتين في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روي عنه انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انا انهى عنهن واحرمهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالآثار المشهورة اجماعا من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن علي رضي الله تعالى عنه ان منادي رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة وقال جابر بن زيد ماخرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة وبعضهم على انه

انما تثبت اباحتها موقتة بثلثة ايام ومعنى احرمهن احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام
الدليل كما يقال حرم المثلث الشافعي رضي الله تعالى عنه واباحه ابو حنيفة رحمه الله
تعالى ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين
لما فيه من اثارة الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة فاما
بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالرأي فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد
كامل الرأي وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا
منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا يعبأ بتعيين غيرهم وحينئذ لا اشكال ومن نظر بعين
الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم جلالة محله عما تدعيه الاعداء وبرأة
ساحته عما يفتريه اهل البدع والاهوآء وجزم بانه كان الغاية في العدل والسداد والاستقامة
على سبل الرشاد وانه لو كان بعد النبي صلى الله عليه وسلم نبي لكان عمر ولو بعث فينا
نبيا لبعث عمر ولكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد (قال وولى عثمان ٤)
من مطاعنهم في عثمان رضي الله عنه انه ولى امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد
كالوليد بن عتبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعوية بن ابي سفيان ومن
يجري مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة
نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
انه لا حمى الا لله ولرسوله وعمر انما حمى لابل المسلمين العاجزين ولحوم الصدقة
والجزية والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف بن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين
من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة وانه رد
الحكم ابن العاص وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه اسقط القود عن عبد الله
بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عتبة وقد شرب الخمر وان الصحابة
خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح
في امامته كظهور الفسق والفساد من ولاة بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر
وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعوية كان على الشام في زمن
عمر ايضا والمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك في زمان امامة علي
رضي الله تعالى عنه وبعضها افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه
واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهاديات مفوضة الى
رأي الامام حسب ما يراه من المصلحة كالتأديب والتعزير ودرء الحدود والقصاص
بالشبهات والتأويلات وبعضها كان باذن النبي صلى الله عليه وسلم كرد الحكم بن العاص
على ما روى انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر رضي الله عنهما فقالا انك شاهد واحد فلما آل
الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح
كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار رضي الله عنهم عموما وبعلى

٤ وولى عثمان من
ظهر منه الفسق
والفساد وصرف
بيت المال الى اقاربه
وحمى لنفسه وآذى
ابن مسعود وعمارا
واباذر ورد طريد
رسول صلى الله عليه
وسلم واسقط القود
من ابن عمر والحد عن
الوليد بن عتبة وخذله
الصحابة حتى قتل ولم
يدفن الا بعد ثلث
قلنا بعض ذلك غير
قادح في امامته كفساد
ولاته وبعضه افتراء
وبعضه اجتهاد
ورد الطريد كان
بسماع لا يكفيهم
ويكفيه وترك النصرة
والدفن بلا عذر
لو صح فقدح فيهم
لا فيه متن

ابن ابي طالب رضي الله عنه خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت
في جوارهم سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا
وصائما شرفه رسول الله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه فكيف يخذلونه وقد كان
من زمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلو اسابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام
لكنه لم يأذن لهم في المحاربة ولم يرض بما حاولوا من المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء
ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضي الله عنهما في الدفع عنه
مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا (قال خاتمة ٩) مرض ابو بكر رضي الله عنه مرضه
الذي توفي فيه في جمادي الاخرى سنة ثلاث عشرة من الهجرة بعدما انقضت من خلافته
سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان رضي الله
عنه (اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة في آخر عهده بالدنيا
خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق
الكاذب اني استخلف عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان بدل
وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ينقلبون وعرضت الصحيفة على جملة الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلي
رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق
واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا يأمر
بالعدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستيصال
الاقوياء الاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرايع والاحكام بحيث صار ذلك
كالامثال في الامصار وطار كالامطار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث
وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام للمغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة
وحين علم بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن
عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله
عنه فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد
قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن بن عوف
فاخذ بيد علي رضي الله تعالى عنه وقال تبايعني على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة
الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد برأيي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه
الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا
بامامته وقول علي رضي الله تعالى عنه واجتهد برأيي ليس خلافا منه في امامة الشيخين
بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من
مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقايس ثم

(خاتمة) ثم ان ابا بكر رضي الله عنه امر عمر وفوض الامر اليه واجتمعت الامة عليه فقهر العباد وعمر البلاد وحين استشهد جعل الامر شورى بين ستة هم خيرا العباد فوقع الاتفاق على عثمان فجمع القرآن وقمع العدوان ثم خرج عليه اهل الباطل فاستسلم حتى ما كان واجتمع اهل الحل والعقد على على مبايعة علي ومتابعته ولم يكن هيجان الفتن لاختلاف في خلافته ثم آل الامر الى الحسن رضي الله تعالى عنه بعد ستة اشهر من بيعته سلمه لمعوية حقنا للدماء وابقاء على الذماء واطفاء للنائرة الثائرة بين الدهماء على ما اخبر به خير الانبياء فصار الملك اليه وانقضت الامامة وهلم جرا الى ان قامت القيمة متن

فخرج على عثمان بعد اثنى عشرة سنة من خلافته رعاع واوباش من كل اوب وارذال من خزاعة ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا فى ذى الحجة سنة خمس و ثلثين ولو استحق القتل او الخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقى من اهل الشورى ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والارذال ومن لا سابقة له فى الاسلام ولا علم بشئ من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة ايام على على رضى الله تعالى عنه والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك و افضلهم فى ذلك الزمان فقبله بعد امتناع كثير و مدافعة طويلة و بايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابى الهيثم بن التيهان و محمد بن مسلمة وعمار و ابى موسى الاشعرى وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت توبتهما عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابى وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا فى هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت خلافته بالبيعة و اتفاق اهل الحل والعقد و قد دلت عليه احاديث كقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون سنة وقوله عليه السلام لعلى رضى الله تعالى عنه انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين و قوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] الاجماع [illegible] [illegible] [illegible]

وهو اجماع على انه [illegible] [illegible] خروج عثمان [illegible] [illegible]

بالاجماع قال امام الحرمين [illegible] [illegible] لا اجماع على امامة على رضى الله تعالى عنه فان الامامة لم تجحد له واجاجت [illegible] [illegible] [illegible] الشيعة [illegible] يعنى ان الامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه على الزكى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى و يدعون [illegible] [illegible] نص كل من السابقين على من بعده و يروون عن النبى انه قال للحسين رضى الله عنه ابنى هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون تارة بانه يجب فى الامام العصمة والافضلية ولا يوجد ان فيمن سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التى لا اثر لها فى القرون السابقة من اسلافهم و لا رواية عن العترة الطاهرة [illegible] [illegible] من الرواة والمحدثين وانه كيف يأبى من زيد بن على رضى الله عنه مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف [illegible] هذه المتواترات بعد مائة و قد [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الخلافات

يزعمون ان الامام [illegible] صلى الله عليه على كرم الله وجهه ثم حسن ثم [illegible] ثم على زين [illegible] ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم على الرضا ثم محمد الجواد ثم على الزكى ثم الحسن العسكرى ثم محمد المنتظر المهدى و نص [illegible] كل على من بعده وان النبى صلى الله عليه و سلم قال للحسين ابنى هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم و نحن لا نريد [illegible] العجب منه

الافضلية عندنا بترتيب الخلافة مع تردد فيما بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وعند الشيعة و جمهور المعتزلة الافضل على لنا اجمالا ان اتفاق اكثر العلماء على ذلك يقتضى ﴿٢٩٨﴾ بوجود دليل لهم وتفصيلا قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى نزلت فى ابى بكر و الاتقى اكرم وافضل وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر فقد امر على بالاقتداء بهما و قوله صلى الله عليه و سلم هما سيدا كهول اهل الجنة ماخلا النبين والمرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم خير ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ماطلعت الشمس ولاغربت بعد النبين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر وفيها كثرة وقال عليه السلام لو كان من بعدى نبى لكان عمر و قال عثمان اخى ورفيق فى الجنة وقال الا استحى ممن تستحى منه ملائكة السماء وقد ثبت القول بهذا عن على و ابن عمر و ابن الحنفية ودل عليه ماتواتر من اثارهم واخبارهم ومساعيهم فى الاسلام ومن تألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وكسر فارس و الروم ومن فتح الشرق وقمع دولة (من) العجم وترتيب الامور وافاضة العدل وتقوية الضعفا ومن فتح البلاد واعلاء كلمة الله وجمع الناس على مصحف ٧

لا تحصى ذكر الامام فى المحصل نبذا منها (قال المبحث السادس ٩) لما ذهب معظم اهل السنة و كثير من الفرق على انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان فى نصبه مرج و هيجان فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على و قد مال البعض منهم الى تفضيل على رضى الله عنه على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست بقطعية ثم لا قاطع شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة على فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون فى عثمان وعلى رضى الله عنهما وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على رضى الله عنه لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقتضى بانهم لو لم يعرفوه بدلائل و امارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة و الاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت فى ابى بكر رضى الله تعالى والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا يعنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان النبى صلى الله عليه وسلم عنده نعمة تجزى وهى نعمة التربية واما السنة فقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر دخل فى الخطاب على رضى الله عنه فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل و لا المساوى بالاقتداء سيما عند الشيعة و قوله صلى الله عليه وسلم لابى بكر و عمر هما سيدا كهول اهل الجنة ماخلا النبين والمرسلين وقوله عليه السلام خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ماينبغى لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربى لاتخذت ابابكر خليلا ولكن هو شريكى فى دينى وصاحبى الذى اوجبت له صحبتى فى الغار و خليفتى فى امتى وقوله صلى الله عليه وسلم واين مثل ابى بكر كذبنى الناس وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله و واسانى بنفسه و جاهد معى ساعة الخوف وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لابى الدرداء حين كان يمشى امام ابى بكر اتمشى امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفى افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابابكر افضل من ابى الدرداء والسر فى ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوى فاذا نفى افضلية احدهما لاخر ثبت افضلية الاخر و بمثل هذا ينحل الاشكال المشهور على قوله صلى الله عليه وسلم

من قال حين يصبح وحين يمسى سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت احد يوم القيامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه في معنى ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال مثل ذلك او زاد عليه فالاستثناء بظاهره من النفي وبالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى ابابكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي افضل امة النبي صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه لما قيل له ما توصي قال ما اوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا النبي صلى الله عليه وسلم على ابنتين والاستحياء من ادنى شين وتشرفه بقوله عليه السلام عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله صلى الله عليه وسلم انه رجل يدخل الجنة بغير حساب (قال تمسكت الشيعة ٨) القائلون بافضلية علي رضي الله عنه تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية عني بانفسنا عليا رضي الله تعالى عنه وان كان صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي رضي الله عنه ولا شك ان من كان بمنزلة نفس

ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم اراد عليا وقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى وعلي رضي الله عنه منهم وقوله تعالى وجبريل وصالح المؤمنين وهو علي وبقوله صلى الله عليه و[سلم] من اراد ان ينظر الى [آ]دم في علمه والى [نو]ح في تقواه والى [ابراه]يم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب وقوله اقضاكم علي وقوله اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطير فجاءه علي وقوله انت مني بمنزلة هرون من موسى الى غير ذلك وبانه اعلم حتى استند رؤساء العلوم اليه واخبر بذلك في خبر الوسادة واشجع على ما يشهد به غزواته حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم لضربة علي خير من عبادة الثقلين وازهد حتى طلق الدنيا بكليتها واكثر عبادة وسخاوة واشرف خلقا ٩

النبي صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الآية قالوا يارسول الله من هولاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولداها ولايخفى ان من وجبت محبته بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله تعالى عنه على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هومولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس رضي الله عنه ان المراد به علي واما السنة فقوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ولاخفاء في ان من ساوى هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي والاقضى اكمل واعلم وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاءه علي فاكل معه والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضلية وبقوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى ولم يكن عند موسى افضل من هارون وكقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب قالوا هو يارسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم في عينيه فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله صلى الله عليه وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت اخي في الدنيا والآخرة وذلك حين آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اصحابه فجاءه علي تدمع عيناه فقال آخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد وقوله صلى الله عليه وسلم لمبارزة علي عمرو بن عبدود افضل من عمل امتي الى يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة ومن احبك فقد احبني وحبيبي حبيب الله ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله فالويل لمن ابغضك بعدي واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبي صلى الله عليه وسلم واستفادته منه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي مانسيت بعد ذلك شيأ وقال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقايع واستند العلماء في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس تلميذه والمشايخ في علم السر وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة وعلم النحو انما ظهر منه وبهذا قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل

ه وطلاقة وافصح لسانا واسبق اسلاما والجواب ان الكلام في الافضلية بمعنى الكرامة عند الله وكثرة الثواب وقد شهد في ذلك عامة المسلمين واعترف علي رضي الله عنه به وما روي من ماذكرنا مع ان فيه ... لا ... فيما حديث ... الاسلام والسيف في ... الاسلام حتى

الا ... [illegible] اهل الرد ... [illegible] وبين اهل العرفان ... [illegible]
... [illegible] في ... [illegible] او سهل او جبل او ... [illegible] او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم
... [illegible] وايضا هو اشجعهم ... [illegible] جهاده في سبيل الله
... [illegible] عن البيان ولهذا قال النبي صلى الله
عليه وسلم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب
لضربة علي خير من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه عن لذات
الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا اليك عني الي
تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك فقد طلقتك
ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم
اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال والله لنعيم دنياكم هذه اهون عندي
من عفطة عنز وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير
لطول سجوده واكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه
مسكينا ويتيما واسيرا واشرفهم خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة واحلمهم
حتى ترك ابن ملجم في داره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفا عن مروان حين
اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وايضا
هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روي
انه بعث النبي يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى واكثر
من ان تحصى والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات
واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة
عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر
والاعتراف من علي بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لا تخفى على المحصل مثل
ان المراد بانفسنا نفس النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان
وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي رضي الله عنه فلا اختصاص
به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل تخصيص
ابي بكر وعمر منه عملا بادلة افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان يأكل
معه وان حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان رضي الله عنهما ايضا حيث
قال في حق ابي بكر لكنه اخي وصاحبي ووزيري وقال في عثمان اخي ورفيقي في الجنة
واما حديث العلم والشجاعة فلم تقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيه رأي وعند الاختلاف
لم يكن يرجع الى قول علي رضي الله تعالى عنه البتة بل قد وقد ولم يكن ربط الجيش
وشجاعة القلب وترك الاكتراث في المهالك في ابي بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم من حوادث يكاد يصيب وهنا في الاسلام وليس الخبر في هداية

من اهتدى ببركة ابى بكر ويمن دعوته وحسن تدبيره اقل من الخير فى قتل من قتله على رضى الله تعالى عنه من الكفار بل لعل ذلك ادخل فى نصرة الاسلام وتكثير امة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واما حديث زهدهما فى الدنيا فغنى عن البيان واما السابق اسلاما فقيل على وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون على ما صرح به حسان بن ثابت فى شعر انشده على رؤس الاشهاد ولم ينكر عليه احد وقيل اول من آمن به من النساء خديجة رضى الله تعالى عنها ومن الصبيان على رضى الله عنه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضى الله تعالى عنه وبه اقتدى بهم من العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وابى عبيدة بن الجراح وغيرهم والانصاف ان مساعى ابى بكر وعمر فى الاسلام امر على الشأن جلى البرهان غنى عن البيان (قال واما بعدهم ٣) ما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب التعيين امر ذهب اليه الائمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالى رحمه الله تعالى عليه حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد فى الثناء عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقايق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحى والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كانوا لا تأخذهم فى الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما فيمن عداهم فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيد اشباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابى وقاص وسعيد ابن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال الله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربى على عجمى انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام فضل العالم على العابد كفضلى على ادناكم وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيها علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد يقع الاجماع على ان غير القرشى ليس بكفو للقرشى وهذا يدل على ان القرشى سيما الهاشمى سيما العلوى سيما الفاطمى افضل من غيره وان اختص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة فى النكاح لغرض تحصيل رضاء الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام فى الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة فى الجنة وهل يتصور فضل آحاد القرشيين بل العلويين على علماء الدين وعظماء

٣ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة الزهراء سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان العشرة الذ منهم الائمة الاربع مبشرون بالجنة ثم الفضل بالعلم والتقوىٰ وانما اعتبار النسب فى الكفاءة لامر يعود الى الدنيا وفضل العترة الطاهرة بكونهم اعلام الهداية واشياع الرسالة على ما يشير اليه ضمهم الى كتاب الله فى انقاذ التمسك بهما من الضلالة متن

والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم والتحذير عن الاخلال باجلالهم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي لا تسبوا اصحابي خير القرون قرني ولو كانوا فسدوا بعده لما قال ذلك بل نبه ... ما يحكى عنهم وما صح فله محامل وتأويلات متن

المشتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انى تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى اهل بيتى وقال صلى الله تعالى عليه وسلم انا تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتى واذكركم الله فى اهل بيتى اذكركم الله فى اهل بيتى اذكركم الله فى اهل بيتى ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا يرى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قرنهم بكتاب الله فى كون التمسك بهما منقذا من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا فى العترة ولهذا قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه (قال المبحث السابع ٣) يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتأويلا سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الايات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها فى كتب الحديث والسير والمناقب ولقد امر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابى فانهم خياركم لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله الله فى اصحابى الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات فى بغض البعض من الصحابة رضى الله عنهم والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراآت لم تكن فى القرن الثانى والثالث فاياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط المستقيم وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن فى القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الدين مشهور وفى خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم مذكور والله الهادى (قال وتوقف على رضى الله عنه ٨) قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية وليس له نفع فى الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا نبذا من ذلك لامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التى توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية فى باب البغاة عليها اذ ليس فى ذلك نص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لولا على لم تكن نعرف السيرة فى الخوارج وكان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم خص عليا رضى الله عنه بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى قصاص القتلة لشوكتهم او لانهم عنده بغاة والباغى لا يؤاخذ بما اتلف من الدم والمال عند البعض

٨ وتوقف على رضى الله تعالى عنه فى بيعة ابى بكر كان للحزن والكآبة وعدم الفراغ للنظر والاجتهاد وعن نصرة عثمان بعدم رضاه لا برضاه ولهذا قال والله ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف فى قبول البيعة اعظاما للحادثة وانكارا وعن متن

[illegible] الخروج [illegible]

البيان والتبليغ لما راوا من معاملة علي رضي الله تعالى عنه على وفقها من غير [illegible]
فتقول اما توقف علي رضي الله عنه في بيعة ابي بكر رضي الله تعالى عنه فيحمل على انه
لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتفرغ للنظر
والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة
عثمان رضي الله تعالى عنه ودفع الغوغاء عنه فلانه لم يأذن في ذلك وكان يتحاشى عن الحرب
واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومع هذا فقد دفع عنه
الحسنان رضي الله عنهما ولم ينفع وكان ما كان ولم يكن رضا من علي رضي الله عنه
بذلك واعانة عليه ولهذا قال رضي الله عنه والله ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف
في [illegible] ول البيعة اعظاما لقتل عثمان وانكارا وكذا طلحة والزبير الا ان من حضر من
و[illegible] المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الامة وصيانة دار
الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا جهلة
لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم لهم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول صلى الله تعالى عليه
وسلم [illegible] قبل البيعة وتوقفه عن قصاص قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه [illegible] الشوكة [illegible]
[illegible] وقوتهم [illegible]
[illegible] اعن اثارة الفتنة [illegible]
[illegible] ظاهرة والتأويل الفاسد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور
وان الباغي اذا انقاد الامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم
وسفك دمائهم على ماهو رأي بعض المجتهدين (قال وامتناع سعد) يعني انه امتنع
جماعة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد
واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي رضي الله تعالى عنه [illegible]
معه الى الحروب [illegible] عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عن طاعته [illegible]
بل [illegible] واختيارهم [illegible] على الخروج الى الحرب [illegible]
على احاديث رووها على ما قال محمد بن مسلمة [illegible] رسول الله صلى الله تعالى عليه [illegible]
عهد الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب [illegible]
بن ابي وقاص انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم سيكون بعدي فتنة القاعد فيها
خير من النائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال صلى الله
تعالى عليه وسلم قتال المسلم كفر وسبابه فسق ولا يحل للمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلاثة ايام
فلم [illegible] القعود عن الحروب (قال واما في حرب الجمل) قاتل علي رضي الله تعالى عنه
ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انك تقاتل الناكثين والمارقين
والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة ومقدمهم
طلحة والزبير رضي الله تعالى عنهما وقاتلوا عليا رضي الله تعالى عنه بعسكر مقدمهم

[illegible] عن طاعته حتى [illegible]
و تحزبت صفين و
تحزب الخوارج
فالمصيب علي لما ثبت له
من الامامة و ظهر
من التفاوت لا كلتا
الطائفتين على ماهو
رأي المصوبة و لا
احداهما من غير
تعيين على ماهو رأي
بعض المعتزلة
والمخالفون بغاة
لخروجهم على الامام
الحق لشبهة لا فسقة
اوكفرة على ما زعم
الشيعة جهلا بالفرق
بين المخالفة والمحاربة
بالتأويل وبدونه ولهذا
نهى علي عن لعن اهل
الشام و قال اخواننا
بغوا علينا وقد صح
رجوع اصحاب الجمل
على ان منا من يقول
ان الحرب لم تقع عن
عزيمة و ان قصد
عائشة رضي الله عنها
لم يكن الا اصلاح
ذات البين من

عائشة رضي الله تعالى عنها في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن مسور فسمى
ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة على رضي الله تعالى
عنه بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم
وذلك انه لما طالت محاربة على رضي الله تعالى عنه ومعاوية بصفين واستمرت اتفق
الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا
بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبدالله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار
اليهم على رضي الله تعالى عنه بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب
الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا
عن طريق الحق الذي هو بيعة على رضي الله تعالى عنه والدخول تحت طاعته
ذهابا الى انه مالأ على قتل عثمان رضي الله تعالى عنه حيث ترك معاونته وجعل قتلته
خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من قرى الروم على غلوة
من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمى ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه
اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك على رضي الله تعالى عنه لما ثبت من امامته ببيعة اهل
الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معا[illegible] ابه وتكاثر
من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى [illegible] انه افضل
زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة
هي تركه القصاص من قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقول على رضي الله
تعالى عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التأويل وان
كان باطلا فغاية الامر انهم اخطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن
التكفير ولهذا منع على رضي الله تعالى عنه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا
علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير رضي الله عنهما وانصراف الزبير رضي الله
عنه عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضي الله عنها والمحققون من اصحابنا على ان حرب
الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهييجا من قتلة عثمان رضي الله عنه
حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص
وقصد عائشة رضي الله عنها لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت
في الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربي على كفرة ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله
صلى الله عليه وسلم حربك يا على حربي وبان الطاعة واجبة وترك الواجب فسق فمن
اجترائهم وجهلهم لانهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل واجتهاد وبين ما لا يكون
نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رضي الله عنه لم يبعد لكنه بحث آخر
فان قيل لا كلام في ان عليا اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم

ان الاجتهاد في هذه المسئلة وحكمه بعدم القصاص على الباغي او باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطاء ليصح له مقاتلتهم وهل هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلما بالمثقل قلنا ليس قطعنا بخطائهم في الاجتهاد عائدا الى حكم المسئلة نفسه بل الى اعتقادهم ان عليا رضي الله عنه يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح ويبادون انا كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ماذهب اليه عمرو بن عبيدة وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين ولا نعلمه على التعين وكذا ماذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة والاجتهاد لا في كل من تخيل شبهة واهية وتأول تأويلا فاسدا ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى في الاسلام معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا وال... استكبارا قال وفي حرب الخوارج ٣) الامر اظهر لان الحكمة من نصب الامام ... تألف القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل بالتحكيم سيما وقد شرط ... الايمان بكتاب الله ثم سنة رسول الله وايضا ورد النص في اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وغاية متشبثهم ان الله تعالى اوجب القتال لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فلايجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور او كون الفاء الجزائية للتعقيب انه انما اوجب القتال بعد ايجاب الاصلاح وهذا اصلاح فلايعدل عنه الى القتال مالم يتعذر فان قيل يزعمون ان الوقيعة في الصحابة رضي الله عنهم بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق والصحابة انفسهم كانوا يتقاتلون بالسنان ويتقاولون باللسان بما يكره وذلك وقيعة قلنا مقاولتهم ومخاشنتهم في الكلام كانت محض نسبة الى الخطأ وتقرير على قلة التأمل وقصد الى الرجوع الى الحق ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين والعود الى الالفة والاجتماع بعد ما لم يكن طريق سواه وبالجملة فلم يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين واما اليوم فلامعنى لبسط اللسان فيهم الا التهاون بقلة الدين الباذلين انفسهم واموالهم في نصرته المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته (قال واما بعدهم ٤) يعني ان ماوقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقاة يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وسلم بالخير موسوما الا ان العلماء

٣ الامر اظهر اذا التحكيم لاصلاح شبهة في الخروج عن الطاعة كيف وهو نوع اصلاح وقد قال الله تعالى فاصلحوا والامر بالقتال ليس للفور ...

٤ واما بعدهم فقد جل المصاب وعظم الواقع واتسع الخرق على الراقع الا ان السلف بالغوا في مجانبة طريق الضلال خوفا من العاقبة ونظرا للمال ...

بحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم ذكروا لها محامل و تأويلات بها تليق و ذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة فى حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالثواب فى دار القرار و اما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبى صلى الله تعالى عليه و سلم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء و من الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء اذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء و يبكى له من فى الارض والسماء و تنهد منه الجبال و تنشق الصخور و يبقى سوء عمله على كر الشهور و مر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضى او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى فان قيل فمن علماء المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق مايربو على ذلك ويزيد قلنا تحاميا عن ان يرتقى الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى فى ادعيتهم ويجرى فى انديتهم فرأى المعتنون بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد فى الاعتقاد و بحيث لا تزل الاقدام على السواء ولا تضل الافهام بالاهواء و الا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة فى مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن ان يجر الى الغواية فى المآل مع علمهم بحقيقة الحال و جلية المقال و قد انكشف لنا ذلك حين اضطربت الاحوال و اشرأبت الاهوال وحيث لا متسع و لا مجال والمشتكى الى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعالى (قال خاتمة ٨) مما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدى ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم وهما من اشراط الساعة وقد وردت فى هذا الباب اخبار صحاح و ان كانت احادا و يشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى اما خروج المهدى فعن ابن عباس رضى تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتى يواطىء اسمه اسمى وعن ابن سلمة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدى من عترتى من ولد فاطمة وعن ابى سعيد الخدرى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدى منى اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه رضى الله عنه قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتى فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضى الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه ❋ وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكرى اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة فى طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم السلام وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر يستبعد جدا اذ لم يعهد فى هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة اقامة من النبى صلى الله عليه وسلم ولان

(ت الاحاديث فى ظهور امام من ولد فاطمة الزهراء رضى الله عنها يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما وقول الامامية انه قد ولد واختفى ما فوق اربعمائة سنة خوفا من الاعداء ذهاب بلا حجة الى امام بلا حكمة على ان الناس بعد بنى العباس يطلبونه من السماء فاله والاحتفاء فى نزول عيسى وخروج الدجال متن)

اختفاء امام هذا القدر من الانام بحيث لايذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء عبث اذ المقصود من الامامة الشريعة هو حفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولوسلم فكان ينبغي ان يكون ظاهرا لايظهر دعوى الامامة كساير الائمة من اهل البيت ليستظهر به الاولياء وينتفع به الناس لان اولى الازمنة بالظهور هو هذا الزمان القطع بانه يتسارع الى الانقياد له والاجتماع معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال والابطال واما نزول عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذى نفسى بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال صلى الله تعالى عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم ثم لم يرو حاله مع امام الزمان حديث صحيح سوى ماروى انه قال صلى الله عليه وسلم لايزال طائفة من امتى يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لاان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة فما يقال ان عيسى صلى الله عليه وسلم يقتدى بالمهدى اوبالعكس شئ لامستند له فلاينبغى ان يعول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع النبى صلى الله عليه وسلم فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة الشبه بانبياء بنى اسرائيل واما قوله لامهدى الاعيسى ابن مريم فلايبعد ان يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على مانطق به الاحاديث الصحاح ففي حديث طويل في الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا قيمت الصلوة فينزل عيسى ابن مريم فامهم فاذارآه عدوالله ذاب كما يذوب الملح فى الماء فلوتركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه فى حربته وفى هذا دليل على ان عيسى صلى الله عليه وسلم يؤم المسلمين فى تلك الصلوة وقال صلى الله عليه وسلم ليس مابين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال صلى الله عليه وسلم مامن نبى الاانذر قومه الاعور الكذاب ثم وصفه وفصل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرقى دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض بالشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة وقال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال من امتى سبعون الفا عليهم التيجان اى الطيالسة الخضر ونرجوان يكون المراد امة الدعوة على ماقال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال عليه السلام من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانه جواركم من فتنته وقال عليه السلام من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما تبعث له من الشبهات (قال وغير ذلك ٨) من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفارى قال اطلع النبى صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ماتذكرون قلنا نذكر الساعة

وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق والارذال وفرط ازدياد عدد النساء على الرجال واشفاء الاسلام على الزوال وانقضاء النظام الى الاضمحلال وهذا هو الشر الذى يتعين منه خيرية القرون السابقة بحسب كثرة الثواب ايضا وية بن عند غاية قرب الـ وانقراض زمن الـ والطاعة فلا يـ احتمال خيرية آخر الامة على ماقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل امتى مثل المطر لايدرى اوله خير ام آخره بناء على احتمال ان يفضل مع طول العهد وفساد الزمان ثواب المعرفة والايقان والطاعة والايمان ثبت الله قلوبنا على الدين ووفقنا لما يرضاه يوم الدين انه خير موفق ومعين وصلى الله على النبى محمد وآله الطاهرين واصحابه اجمعين والحمد لله رب العالمين متن

قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال صلى الله عليه وسلم ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابى ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدرى اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعى من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجرى لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال صلى الله عليه وسلم لاتقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضئ اعناق الابل ببصرى وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عليه السلام لا تقوم الساعة الا على شرار الناس

وفى حديث آخر لاتقوم حتى لايقال فى الارض الله الله وذكر فى حديث آخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات فى المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث فى هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقاة وصححها المحدثون الاثبات ولايمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعانى المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب تأويله بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغى واول بعض العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازى والنار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى صلى الله تعالى عليه وسلم باندفاع ذلك وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا ولذاتها وبحدوث الفتن العظام الشاغلة لقلوب الانام عما يمضى عليهم من الليالى والايام واما يأجوج ومأجوج فقيل من اولاد يافث بن نوح وقيل جمع كثير من اولاد آدم اضعاف سائر بنى آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فمنهم من هو فى غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مأية وعشرون ذراعا ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو فى غاية القصر كانوا يخرجون

الى قوم صالحين يقربهم فيهلكون زروعهم و ضروعهم و يقتلونهم فيسأل
ذو القرنين سداد ونهم فيحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس
قال الذى عليهم ارجعوا فسنحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم
حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذى عليهم ارجعوا فسنحفرونه غدا
ان شاء الله فيعودون و هو كهيئة فيحفرونه و يخرجون مقدمتهم بالشام و ساقتهم
بخراسان فيشربون المياه و يتحصر الناس منهم فى حصولهم و لا يقدرون على
اتيان مكة و المدينة و بيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا فى اعناقهم فيهلكون جميعا
فيرسل طيرا فيلقيهم فى البحر و يرسل مطرا فيغسل الارض و خروجهم يكون بعد
خروج الدجال وقتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعر بان الامة فى آخر
الزمان شر الخلق قليل الخير و قد قال النبى صلى الله عليه وسلم مثل امتى مثل المطر
لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا الشرارة الظاهرة التى لا شك معها فى خيرية القرون
السابقة انما هى عند غاية قرب الساعة و حين انقراض زمن التكليف او كاد على ما
و رد فى الحديث انه يمكث عيسى ابن مريم فى الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس
. . . ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد
في قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الاقبضته و يبقى شرار الناس فى خفة الطير واحلام
السباع لا يعرفون معروفا و لا ينكرون منكرا فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان و هم
فى ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ فى الصور وهذا ما قال صلى الله عليه وسلم
لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما فى آخر الزمان عند كون الامة فى الجملة
على الطاعة والايمان فلا يبعد كونهم خيرا عند الله و اكثر ثوابا باعتبار انقيادهم
و ايمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحى و ظهور المعجزات و هبوط الخيرات
والبركات و باعتبار ثباتهم على الايمان و الطاعات والعلوم والمعارف و ارشاد
الطوائف مع فساد الزمان و شيوع المنكرات و كساد الفضائل و رواج الرذائل
و استيلاء اهل الجهل والعناد والشر والفساد و هذا لا ينافى خيرية القرون الاولى
ومن يليهم بكثرة الطاعات والعبادات وصفاء العقائد وخلوص النيات و قرب العهد
بالنبى صلى الله عليه وسلم واصحابه ونحو ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون
القرن الذى انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فان قيل فى احاديث قرب
الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله صلى الله عليه وسلم بعثت انا والساعة كهاتين
يعنى السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل مائة سنة كقوله صلى الله عليه وسلم يسألونى
عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة يأتى عليها
مائة سنة وكقوله صلى الله عليه وسلم لا يأتى مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة وها نحن
اليوم شارفنا ثمان مائة سنة ولم يظهر شئ من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب الساعة

(من)

من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب مابين الاصبعين او كفضل الوسطى
على السبابة و حديث مائة سنة انما هو فى القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عليه
السلام من مات فقد قامت قيامته و قوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة و قد
اشار الى اصغرهم ان يعش هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم و انما
الكلام فى القيامة الكبرى التى هى حشر الكل وسوقهم الى المحشر على
ان الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر بل الياس ايضا على ماذهب
اليه العظماء من العلماء من ان اربعة من انبياء فى زمرة الاحياء
الخضر والياس فى الارض و عيسى و ادريس فى السماء
عليهم الصلوة والسلام

قد يسر الله تعالى طبع هذا الكتاب المسمى بشرح مقاصد الطالبين فى علم
عقائد الدين للعلامة الفاضل سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى وذا
الزاهرة فى ايام حضرة ذى الدولة والاجلال والفضا...
و سلطاننا المعظم السلطان ابن السلطان ❁ السلطان الغازى عبد
زادام الله دولته الى آخر الدوران و ذلك فى مطبعة (الحاج محرم افندى)
البسنوى ❁ انال الله مقصوده الدنيوى والاخروى ووافق انجاز طبعه
فى شهر جماذى الاولى ❁ فى سنة خمس و ثلثمأة و الف ❁ من الهجرة
النبوية على صاحبها افضل الصلوة والتحية
و على اله و عترته الزكية